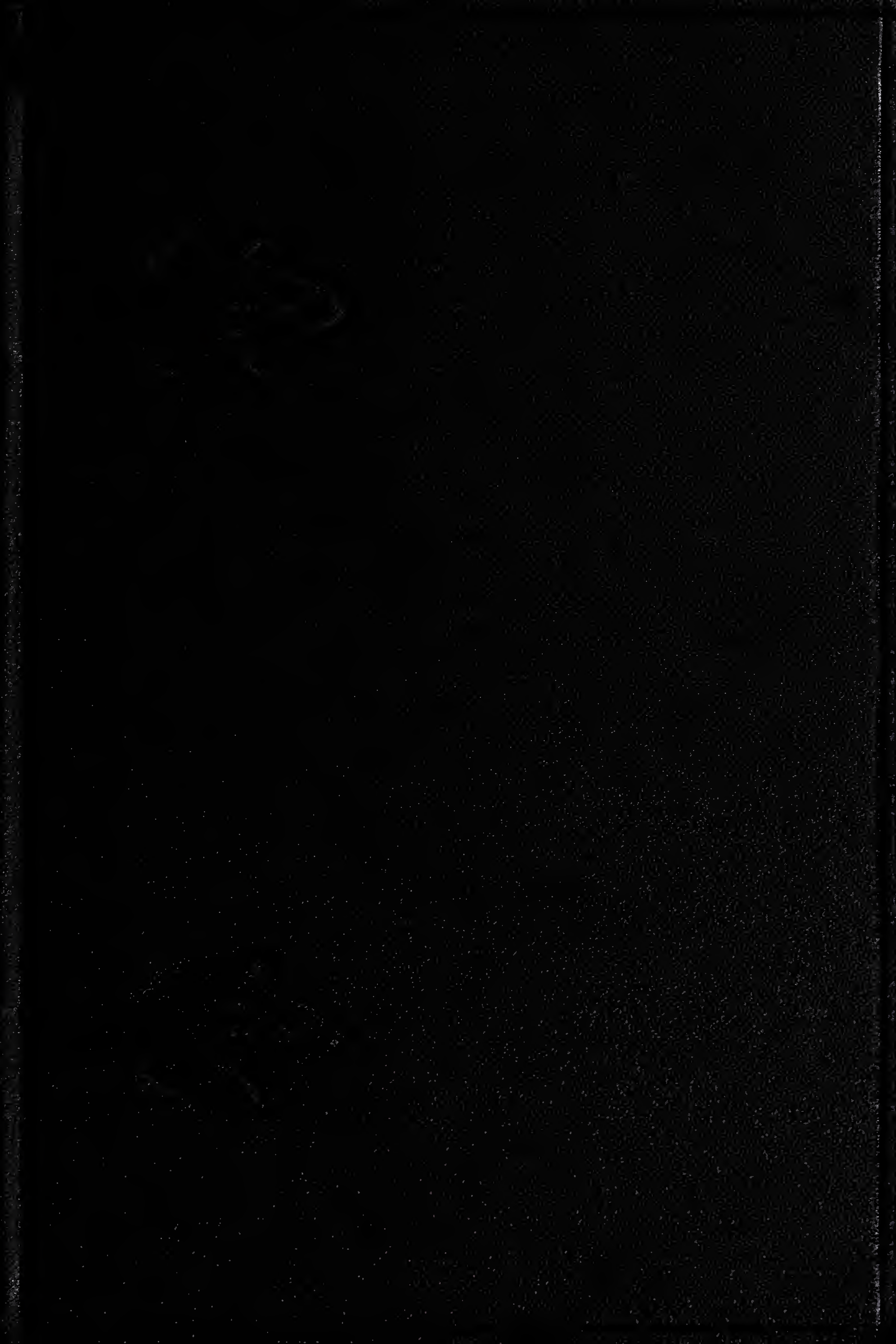
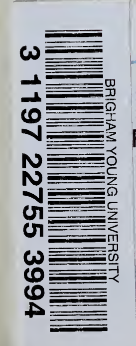
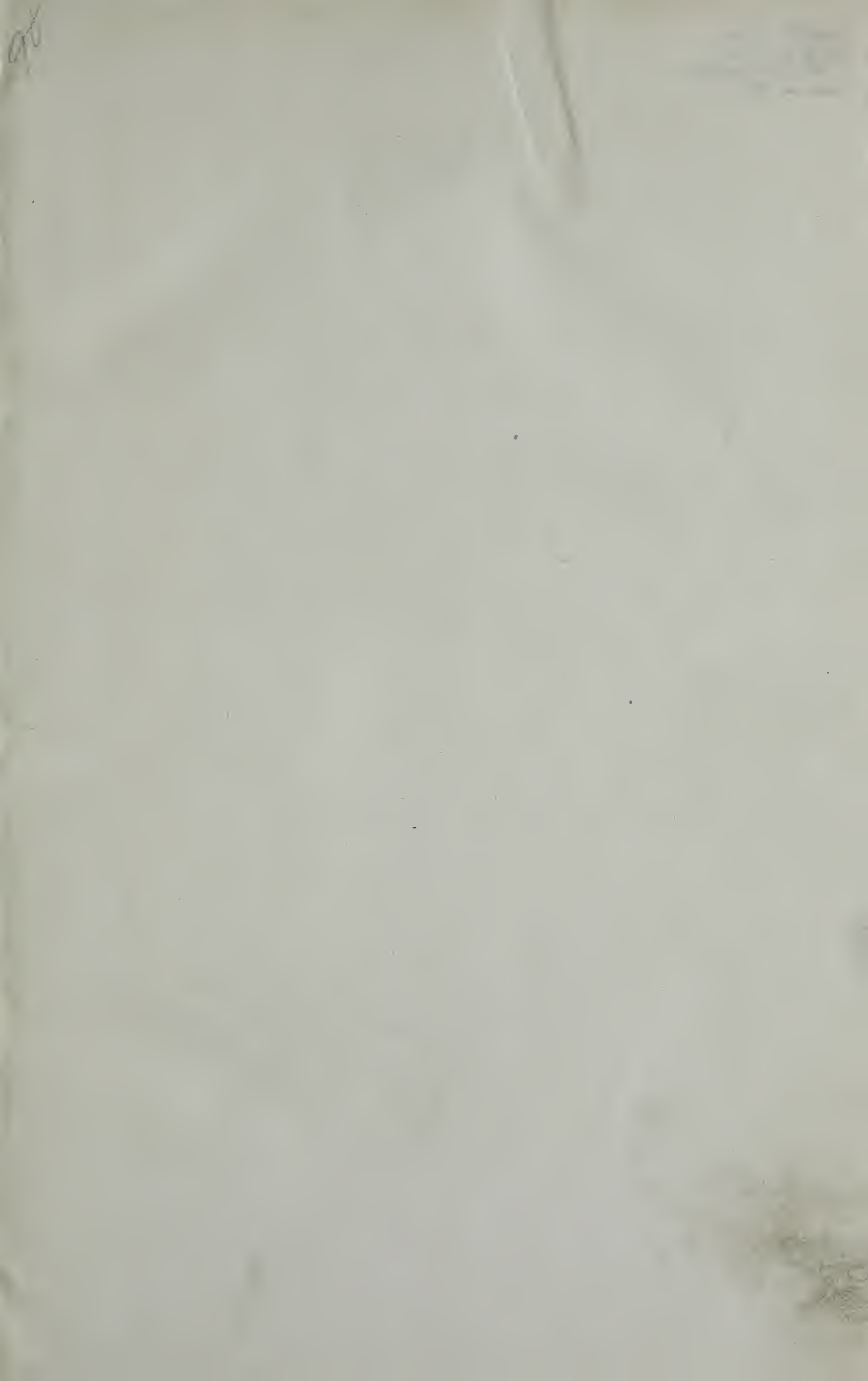



3 1197 22755 3994
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY



Ф. СТЕПУН

ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО

ОБЕЛИСК
БЕРЛИН
1923

Gedruckt bei Sinaburg & Co., Berlin.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая книга — не сборник статей. Статьи, собранные мною под заглавием «Жизнь и творчество», представляют собою вполне определенное единство, притом двойное: во первых, историческое, во вторых, систематическое.

В статьях о немецком романтизме и славянофильстве, о Шлегеле и о двух современных немецких романтиках, Рильке и Шпенглере, я исследую природу и соблазн той родственной мне философии романтизма, на основе которой, в конце концов, строю свое собственное философское миросозерцание, главные линии которого я пытался наметить в центральной статье предлагаемого сборника.

Что против моих очерков можно очень и очень протестовать, я знаю.

Конечно, славянофилы не только ученики немецких университетов, но и сыны православной церкви, и, конечно, их Россия не только юная Европа, но и древняя Азия.

И, конечно, мой Шлегель глубже погружен в несказуемое жизни, чем Шлегель — деятельнейший ор-

ганизатор романтического движения. Его любовь к Каролине мною слишком углублена, его лень слишком онтологизирована и повернута лицом на восток.

Рильке мною уменьшен и упрощен. Уменьшен вводящим в его творчество громоздким анализом Плотина и Эккехарта. Упрощен тем, что взят исключительно как мистик и автор «Книги часов». Но Рильке еще и друг Родэна, являющийся в своей прозе и в своих новых стихах величайшим барочным пластиком, импрессионистом среди поэтов своего поколения.

Если Рильке мною уменьшен и упрощен, то Шпенглер, наоборот, усложнен и романтически возвышен.

Объяснять, в чем для меня оправдание такого подхода к исследуемым мною явлениям, в предисловии невозможно. Надеюсь, что некоторое объяснение читатель найдет в самой книге.

Ф. Степун.

Немецкий романтизм и русское славянофильство[1])

I.

Наряду с философскою системою Фихте и с художественным творчеством Гёте, Фридрих Шлегель всегда определял французскую революцию, как величайшую «тенденцию времени», как то «универсальное землетрясение», которое должно было произвести в XIX столетии полную переоценку всех ценностей».

Но если французская революция сыграла такую роль на Западе, то не меньшее влияние оказала она и на ход русского духовного развития. Победа над французской армией вызвала в России, с одной стороны, сознание своей силы и своего значения, а с другой — сознание громадной дистанции между некультурностью России и культурою Запада, чем и превратила поставленный Наполеоном вопрос о праве России на самостоятельное и независимое существование в более глубокий и зна-

[1]) Выдвигая влияние нѣмецкого романтизма на русское славянофильство, я отнюдь не думаю отрицать того влияния, которое на образование славянофильской доктрины оказали и другие элементы (наприм., святоотческая литература). Я хотел бы поэтому, чтобы мое умолчание об этих элементах было понято исключительно, как выделение одного историко-философского вопроса из ряда других, т.-е. как ограничение себя определенной проблемой.

чительный: о необходимости достойного существования, о нашей национальной задаче.

Наряду с этим результатом войны 12-го года созрел и второй: была, хотя и не вполне отчетливо и ясно, уловлена и поставлена проблема народа. Было понято, насколько его религиозность выше и глубже всех деистических формул и его способный на жертвы патриотизм — всех космополитических мечтаний XVIII века. Опасность «ненародного образования» и связанной с нею «необразованности народа» также уяснилась многим, как непреодолимое препятствие на пути подлинного национального развития.

Так сама жизнь наталкивала пробуждающееся русское сознание на две специфически романтические проблемы: на проблему особой задачи и особого назначения каждой национальности, выдвинутую еще Гердером и этически углубленную Фихте, и на проблему народа, как сокровенного источника национального творчества.

Так интерес к философии в России сразу же определялся, как типично романтический интерес к философии истории.

Но не только выдвинутые жизнью проблемы должны были создать успех романтизма в России. Способствовали ему и другие причины, скрытые в самой структуре русского философского сознания начала XIX века. Ясно, что сознание это, как только что пробуждающееся к самостоятельной философской жизни, — должно было быть сознанием наивным, и как всякое наивное сознание, только что пережившее к тому-же

близость смерти и чудо избавления, — должно было быть сознанием религиозным. Вот это-то сочетание наивности и религиозности и дало Шеллингу громадный перевес над Кантом и Фихте.

Что касается Канта, то не может быть никакого сомнения в том, что центр тяжести совершенного им дела лежит в его гносеологии. Ясно также, что возникновение и распространение преимущественно гносеологической системы требует, как неминуемой предпосылки своей, глубокой веры в превышающее значение гносеологического объекта, т. е. в значение науки.

В Европе это убеждение было подготовлено уже столетиями, и Кант сам исходил в своем исследовании, как известно, из признания непогрешимости естественно-научного мышления. Только этою оценкою науки, как главенствующего культурного фактора, и держится психологически кантовская система трансцендентального идеализма, ибо только в том, что этот мыслитель сделал для обоснования точной науки, лежит возможность примирения с тем, чего он нас лишил в отношении последних вопросов жизни и мысли. В этой области кантовский пафос раз навсегда останется пафосом добровольно на себя возложенного и строго проведенного самоограничения. Этого достаточно, чтобы выяснить себе, что кантовская система отнюдь не могла пленить пробуждающееся сознание России. Не могла потому, что вплоть до конца XVIII века Россия мало что внесла в научную сокровищницу человечества, а потому и не могла оценить положительной стороны кантовского дела по достоинству; с другой же стороны,

жаждущая целостного миросозерцания и оправдания своих религиозных верований, философская мысль России должна была с особою болью ощущать проблематическое отношение Канта к последним метафизическим вопросам.

Иное—Фихте. На первый взгляд могло бы показаться, что вся личность этого мыслителя, с его титаническою силою воли, со всепроникающим волюнтаризмом его системы, должна бы стать для первыхъ побегов русской философской мысли тем стволом, увивая который, она могла бы подняться в высь. Казалось бы, что русская философия могла пойти за Фихте. Но все-таки она не пошла за ним, и фихтевская система первого периода оказала на развитие русской мысли такое же незначительное влияние, как и кантовская. Причина этого явления кроется, по моему, в той необыкновенной высоте абстракции, на которой движется фихтевская мысль.

Высота эта с ее парадоксальностью и утонченностью должна была казаться наивному сознанию чем-то совершенно неприемлемым. С особою силою проявилась эта неприемлемость в двух пунктах, которые и делали систему Фихте совершенно чуждой развивающейся русской мысли. Первый пункт — это фихтевский атеизм, который должен был оскорбить отмеченную уже нами религиозность русского философского сознания. Второй — это то, что философский путь, указанный Фихте, как бы вьется по самому краю бездны теоретического солипсизма. В утреннем тумане наивного сознания многим должно было казаться, что система Фихте не

огибает бездны, а прямо ведет в нее. Что касается первого пункта, то придется согласиться, что религиозное чувство и проистекающая из него или только соответствующая ему метафизика никогда не смогут отказаться от понятия трансцендентного бытия, от представления существующего Бога. А ведь именно это понятие, именно это представление и отрицает в корне фихтевская «философия действия» (Philosophie des Tuns), для которой весь пестрый мир существующих вещей есть только «овеществленный материал нашего долга» и ничего более. Для Фихте признание Бога «существующего» должно было казаться грубым contradictio in adjecto, так как ясно, что с его точки зрения или нельзя употреблять понятие Бога в смысле высшего принципа, причем оно очевидно лишается всякого уловимого смысла, или же нельзя говорить о Боге, как о начале существующем, ибо всякое бытие и всякое существование для Фихте есть неминуемо нечто зависимое, нечто второе, продукт деятельности. Но, быть может, Фихте мог бы ввести в свою систему понятие Бога не в смысле трансцендентной реальности, субстанциальной действительности, а в смысле высшего понятия своей системы, в смысле чистого я, изначального действия, абсолютной всеполагающей функции нравственного миропорядка. Но и эта кажущаяся возможность исключается особенностью фихтевской концепции. Благодаря этической окраске всей системы, Фихте чувствует себя принужденным утверждать не только примат функции над субстанцией, т. е. примат действенности над бытием, но кроме того еще и примат нормы,

примат долженствования над всем существующим, благодаря чему его чистое я оказывается не действительно выполняемой функцией, а лишь постулатом нравственного сознания, т. е. функцией, постоянно находящейся за пределами возможного для эмпирического я достижения и в то же время составляющей немеркнущий идеал всех его стремлений, — функцией, которая, неизменно пребывая по ту сторону всякой реальности, несет в себе полноту власти над этим миром реальных вещей. Эта последняя мысль должна была привести многих к непоколебимому убеждению, что Фихте ярый атеист. Ибо, поскольку Бог чистое я понималось, как идеал, тотчас же возникала возможность искать почву зарождения этого идеала в недостаточности человеческой природы, т. е. отрицать совершенного Бога, как причину человеческого существования, и утверждать несовершенство существующего человека, как причину возникновения мысли о Боге. Как ни чужд был этот вывод самому Фихте, все же он мог быть легко приписан ему всеми, для которых в том, чтобы мыслить отношение причины и следствия в телеологической форме идеала и действительности, заключалась трудность. Из того же парадоксального для наивного сознания принципа телеологии вырастал и призрак фихтевского солипсизма, как только мысль отказывалась видеть причину всего существующего в сверхъиндивидуальном и не существующем я и подменяла его эмпирическим бытием индивидуального сознания. Вот — причины, по которым система Фихте не оказала на развитие русской мысли действительно крупного влияния.

Они коренятся, как мы видели, не в логической природе этой системы, а лишь в той психологической необходимости, с которой она превращается в свою противоположность при малейшей попытке ее популяризации. Но как бы то ни было, русская мысль, благодаря утрате канто-фихтевского фермента, сразу лишилась очень важного начала, а именно: логической чуткости своей научной совести; при первых же шагах своих она утвердила законность метода толкования (deuten) и уже тем самым двинулась навстречу Шеллингу. Но, конечно, причина успеха этого мыслителя лежала не только вне его, но и в нем самом.

Свое философское развитие Шеллинг начал, как известно, верным учеником Фихте. Но, благодаря своему несомненному художественному дарованию и своим сложным отношениям к главным представителям романтической школы, которые на пути своего развития все более и более теряли под ногами строго научную почву, Шеллинг решительно двигался в сторону осязаемой метафизики (мистического реализма), навстречу восточной мистике и учениям отцов церкви. Этим развитием Шеллинг должен был снискать все симпатии того течения русской мысли, из которого выросла потом славянофильская школа, ибо это развитие вело его от чуждых нам вершин канто-фихтевского умозрения в желанный круг обычных представлений. И действительно, ясно, что даже Шеллингова система тождества, совершенно безотносительно к тому теософскому миросозерцанию, которое впоследствии выросло из нее, должна была быть гораздо ближе наивному и

религиозному сознанию России, чем фихтевское выведение мирового порядка из синтетической энергии сверхъиндивидуального *я*. Разве положение Шеллинга о первичном тождестве субъекта и объекта, духа и природы не скрывало в себе древней веры, что человек и мир одинаково созданы Богом? Ведь Шеллинг сам называл это безразличие абсолютного Богом; ведь он сам мыслил двойной ряд духа и природы дремлющим в лоне этого абсолюта и отпускаемым им к самостоятельной жизни. Так Бог приобретал здесь свое изначальное значение и единственное достоинство, и мир вещей — свою привычную устойчивость и несомненную реальность.

Вот в общих чертах кривая Шеллингова развития. Она намечена здесь лишь беглым пунктиром. Но останавливаться подробнее на систематических построениях Шеллинга нам не кажется нужным. Его система постоянно упоминается и Одоевским, и Киреевским, и Хомяковым, но никто из названных мыслителей никогда не углубляется в детали ее логической природы. Если бы мы занялись здесь передачей натурфилософских построений Шеллинга — если бы мы показали, как они, отрешенные до полной самостоятельности, вовлекаются в системе «трансцендентального идеализма» в общую схему фихтевской конструкции, как в неустойчивом параллелизме развиваются два ряда сознательного и бессознательного *я*, природы и истории, чтобы слиться затем в венчающем единстве эстетической функции; если бы мы показали, как дальнейший рост эстетической тенденции приводит Шеллинга уже

в его философии тождества к вполне опознанному догматизму в духе неоспинозизма Гердера и Гёте и т. д., то мы едва ли бы поняли, чем, собственно говоря, Шеллинг был так дорог русскому славянофильству, почему он сыграл в развитии русской мысли такую единственную, в своем роде, роль.

Чтобы понять эту роль, нужно перейти, как любил выражаться Фридрих Шлегель, от системы к «духу системы». А дух этот надо искать в самых недрах романтического миросозерцания. Шеллинг был так бесконечно нужен и близок нарождающемуся сознанию России не тем, что он смог сказать, а тем несказанным, что стояло за ним. Метафизика романтизма сыграла в России громадную роль не как теоретическая истина, а как символ наличности новых на Западе и близких нам переживаний. Это косвенно доказывается уже тем, что западный романтизм не создал у нас научно-объективной философии, а создал политику, публицистику, проповедь и миросозерцание.

Миросозерцание романтизма, которое глубоко-талантливый Erwin Kircher назвал «чувством пробуждения души», связано прежде всего с тою новой позицией, которую Кант указал человеческому сознанию в отношении к миру вещей. Раньше этот мир стоял как бы на том берегу. Критика чистого разума уничтожила это понятие иного берега. Все чуждое до сих пор духу она сделала близким ему, все запредельное она вовлекла в пределы его самодовлеющих законов. Пустыни прошедшего и дали грядущего, в необозримости которых блуждал раньше человеческий

дух, явили при свете «Критики» подлинную природу свою, как особые области сознания, специфические формы синтеза. Конечно, такое понимание или, вернее, переживание критицизма выходило далеко за пределы кантовского настроения и всех сознательных его тенденций. Оно могло вырасти лишь путем последовательной подмены кантовской транцендентальной аперцепции — этого «инвентаря логических ценностей» — сначала творческой динамикой фихтевского *я*, а впоследствии всеобъемлющею глубиною гётевского гения.

Насколько эта подмена, с точки зрения гносеологической, должна считаться беспринципным хаосом, настолько же, с общекультурной точки зрения, она должна быть признана органическим синтезом. Лишь в атмосфере этой подмены могло вырасти в Германии начала XIX века то глубокозначительное настроение громадной ответственности, светлой радости и энтузиазма, которое характеризует зарождающийся романтизм и коренится в новой позиции духа, как начала всевластного. Лишь в этой атмосфере могла зародиться та тоска ожидания, которою дышит любой образ Новалиса и любой фрагмент Фридриха Шлегеля. Дух, как бы впервые нашедший себя, естественно ждет, что лишь теперь откроется ему вся святость подлинной жизни, естественно мнит, что все отошедшее было лишь преддверием и ступенью к тому подлинно - ценному и единственно нужному, что тихо притаилось на бледных еще горизонтах. Всюду зарождается и растет чувство мессианской тоски, чувство великих канунов; все охвачены благоговейным ожида-

нием, все готовятся к встрече грядущего, все жаждут преображения своих душ, все слышат уже новые ритмы еще не народившихся переживаний. Растет ощущение торжественности жизни, и все чувствуют себя жертвами и жрецами того «нового, золотого времени, с темными бесконечными глазами», о котором мечтал Новалис.

Но чего же ждет романтизм от грядущего? Какою мыслью, каким чувством должно быть отмечено его грядущее лицо?

Настоящее и недавнее прошлое представляется романтизму всегда, как бессильная в своем атомизме и поверхностная в своем рационализме культура жизни и мысли.

«Полное разъединение и обособление человеческих сил, пишет Фридрих Шлегель, которые могут оставаться здоровыми только в свободном единстве, и есть, собственно говоря, наследственный грех современной культуры». От этого разъединения и обособления романтизм и стремится к универсальному синтезу, к положительному всеединству. Под гнетом его он и мечтает о грядущем, как о любовном соединении всех противоречий, как о синтетическом воскресении науки, философии и искусства во славу полной и всеобъемлющей жизни...

Эта идея универсального синтеза — главная, любимая мысль романтизма. Жажда, предчувствие его, — жизненный нерв романтического миросозерцания. «Разве не видите вы страшного потрясения», пишет Фридрих Шлегель, «разве не чуете новых рождений?

Разве вы не знаете, что из *одного средоточия* должна изойти полнота всякого движения». Но где же искать этот центр? Ответ ясен, продолжает он дальше: все явления, окружающие нас, становятся знамением воскресения религии, знамением всеобщего преображения. С острою болью ощущает Новалис полную утрату религиозного начала в современной ему Европе. Со страшной тоскою пишет, что «Бог стал на Западе праздным созерцателем той великой и трогательной игры, которую затеяли при свете своего разума ученые и художники». Ему ясно, что одни мирские силы не смогут создать прочного мира среди враждующих элементов европейской культуры. И он пламенно призывает третье начало — объединяющее в себе элементы этого мира и мира иного. Верующая душа его зрит зарождение универсальной индивидуальности, новой истории, нового человечества, сладкого соединения молодой Церкви и любящего Бога; она предчувствует проникновенное зачатие нового Мессии и вдумчиво грезит, охваченная сладким стыдом великих надежд.

Эта страстная тоска по религиозному преображению жизни проходит красною нитью через всю историю немецкого романтизма. Она выразилась у Шеллинга в смене примата эстетического разума приматом религиозного сознания, в замене его «системы трансцендентального идеализма» — «философией мифологии и откровения»; в переходе Фридриха Шлегеля — этого борца за идеал античного мира — в лоно папской церкви, и в сумасшествии несчастного Гёльдерлина, беззаветно влюбленного в красоту греческой жизни.

В чем же, однако, заключается особенность религиозного переживания? При наличности каких психологических предпосылок возможно религиозное преображение жизни? На этот вопрос романтизм дал два ответа. Первый, принадлежащий Шлейермахеру и не оказавший на развитие славянофильской доктрины никакого влияния, заключается в стремлении отграничить религиозное начало в человеке от других смежных ему областей, определить его в его отдельности и самостоятельной отрешенности, как чувство первичной зависимости. Этот взгляд на религиозный принцип, на религиозное переживание, не мог быть, конечно, принят ни Новалисом, ни Шлегелем, ни Шеллингом. Не мог быть принят уже потому, что признаваемое за часть среди частей, за силу среди сил религиозное начало не могло быть одновременно возвышено до значения универсальной синтетической силы. Стремление к этому синтезу, гнетущая обремененность полным распадом культурной жизни, душевных сил и привели романтизмъ ко второму, обратному пониманию психологической особенности религиозного переживания. Не чем-либо одним среди многого другого, *а единым во всем* мыслят Новалис, Шлегель и Шеллинг последнего периода религиозное начало. «Религия, пишет Фридрих Шлегель, не есть *часть* культуры (Bildung), не есть звено в человечестве, а есть центр всего остального, всюду первое и высшее, всегда изначальное». «Религия — это всеоживляющая мировая душа, *четвертый невидимый* элемент философии, морали, поэзии, который всюду и всегда *тихо* присутствует». Если, таким

образом, для Шлейермахера религиозная ценность есть существенно самобытное явление психической жизни, ценность *субстанциальная,* то для Шлегеля она есть лишь ценность ***отношения,*** нечто такое, что в субстанциальной подлинности своей вообще не может быть явлено в плоскости психических переживаний, а лишь отражено в ней особенностью душевного ритма.

Закон этого религиозного ритма есть закон полнозвучности души; религиозное переживание возможно только там, где есть, по словам Шлегеля, «окрыленная множественность» и «единство бесконечной полноты». На почве этих положений романтизм и постулирует, как основную предпосылку всякой ***синтетической*** или религиозной культуры, гармонически замкнутую в себе личность, т. е. личность, постоянно пребывающую в полноте возможных для нее отношений к миру. Из этого положения проистекает еще одно следствие, глубоко важное для всякого романтизма. Дело в том, что всякое определенное культурное делание невозможно, как реакция полноты человеческих сил на полноту противостоящего мира, т. е. невозможно, как отношение целого к целому, а возможно лишь, как реакция изолированного до некоторой степени душевного начала на определенную часть мирового целого, т. е., как отношение частей. Но признавая единственно достойным для человека состояниемъ пребывание его в синтетической полноте всех своих душевных сил, романтизм неминуемо должен был прийти к отрицанию первенствующего значения ценностей объективированных (Gegenstandswerte) и поставить выше их ценности со-

стояния (Zustandswerte). Он должен был творчество жизни поставить выше творчества в жизни и неявляемую сущность ее выше всяких ее проявлений. Таким образом, примат жизни является необходимым следствием синтетических стремлений романтизма.

На этом мы можем окончить нашу характеристику романтизма. В дальнейшем ходе нашего изложения мы постараемся показать, как выдвинутые нами романтические мотивы: страдание под гнетом атомизма жизни и формализма мысли, глубокая жажда универсального синтеза, ясное понимание, что он возможен только на почве религиозного преображения жизни, и стремление определить религиозную природу души, как ее целостность, — как все эти мотивы становятся краеугольными камнями славянофильской доктрины, пунктами того обвинительного акта, который наши романтики предъявили жизни и мысли Западной Европы.

Но как же обратились они из учеников в обвинителей?

Романтическое движение началось в России приблизительно 25-ю — 30-ю годами позднее, чем в Германии; т. е., началось в ту минуту, когда на Западе уже зарождалась антиромантическая реакция, наступала осенняя пора этого, по всему существу своему, столь молодого движения.

Едва только наши руководящие умы успели сродниться с настроением романтизма, столь близким пробуждающейся России, как в Европе уже поднялись черные тени антиромантической реакции. Сначала восстал

Гегель против гениального философствования, а вскоре и Фейербах против философии вообще. Решительный поворот был свершен, и самый, быть может, гениальный мыслитель XIX столетия — знаменующий вершину и падение романтизма — должен был покинуть свой философский престол в угоду грубому материализму. Но и в сфере политической и социальной не суждено было сбыться романтическим снам. Безвластными оставались над жизнью светлые грезы Новалиса. Та религиозная и политическая идиллия, о которой мечтал он, не улыбалась Европе. Ни в какой из стран между королем и народом не слагалось отношения солнца к планетной системе, ни о какой европейской конституции нельзя было сказать, что она, поистине, есть брак. Скорее, напротив, надвигающиеся массы и все растущая победа парламентаризма, казалось, принципиально исключали из политических отношений европейского человечества всякое более глубокое значение чувства и веры.

Так, на глазах у русского романтизма попирала развивающаяся жизнь Запада все его заветные мечтания. Так выростала для него необходимость или усомниться в значительности и величии своего романтического верования и приветствовать отклоняющееся в сторону движение Запада, или же отказать Европе в способности реализовать великие заветы романтизма, т. е. отказать ей в подлинной культуре, в великой будущности. Русские романтики избрали второе: они остались верными своим идеалам и отвернулись от той Европы, которая насмеялась над этими идеалами и

прошла мимо них с презрительной улыбкой трезвого человека.

Это отрицание Западной Европы было, однако, продиктовано и еще одним обстоятельством: оно принято было потому, что бросало неожиданный свет на основную проблему славянофильского романтизма, на излюбленную мысль о специфических особенностях и особом назначении каждой национальной культуры. В ту самую минуту, когда наши мыслители стали прозревать путь от абстрактных построений немецкого мышления к конкретному лику русского народа со всеми особенностями его существа и задачи, заколыхалось в Германии стройное здание идеалистической философии. Заколыхалось, рухнуло и похоронило под грудой своих обломков трепетный венок романтических упований. Не естественно-ли, что при виде этого зрелища в головах русских романтиков, первых славянофилов, зародилась соблазнительная мысль о назначении русского народа воплотить в жизни то, о чем западно-европейское человечество смело только мечтать.

Чтобы вполне понять это зарождение славянофильской доктрины в лоне русского романтизма, нужно отчетливо помнить, что оно совершалось в той повышенной атмосфере мессианского настроения, страстной порывистости и утонченной чуткости, которая, как мы видели, составляет особенность романтического мироощущения и с громадною силою звучит во многих лучших страницах «Русских ночей» князя Одоевского, в боязни Станкевича, что не удастся ему дать руку все-

ленной, запечатлеть на невидимом лике ее страстный поцелуй и припасть к ее бьющемуся сердцу, в призыве Шевырева к нравственной чистоте, к закланию страстей, к обету и апостольству и во многом другом. Лишь в свете этого энтузиазма становится понятен поворот наших романтиков в сторону славянофильства. Так, как они его совершили, он должен был быть им особенно дорог. Благодаря ему они открывали себе возможность, оставаясь верными учениками Запада и носителями величайших заветов его, ожидать от России величайших свершений и возлагать на нее все свои надежды. Так наши славянофилы в начале своего развития усматривали особенность русского духа в его способности к романтической культуре; так возлагали они все надежды на то, что в конце исторического развития русскому народу удастся осуществить культурный идеал романтизма. В это время они жили в глубокой уверенности, что высочайшие запросы европейского духа и глубочайшие верования русского народа таят в себе *безусловно тождественный смысл*. В эту начальную фазу своего развития они твердо верили, что великая культура грядущей России возможна только на основе тех западно-европейских положений, которые созрели в кающемся сознании отходящей Европы и вылились в форму романтического миросозерцания. Эту преемственность имел в виду Одоевский, обращаясь к молодому поколению России: «Соедини же в себе опыт старца с силою юноши. Выноси сокровищницу наук из-под колеблющихся развалин Европы и, вперя глаза твои в последние судорожные движения умираю-

щей, углубись внутрь себя и ищи вдохновения». Так же молил он и народы Европы: «Углубитесь в православный Восток и вы поймете, отчего лучшие ваши умы (в примечании названы такие типичные романтики, как: Шеллинг, Бадер, Кениг и Балланш) нежданно для самих себя выносят из последних глубин души своей совершенно те же верования, которые издавна сияли на славянских скрижалях, им неведомых». Так с полною отчетливостью вырастает для нашего славянофильства убеждение в тождественности романтического идеала культуры и древних основ русской жизни и мысли. Так слагается у них представление о мессианской роли России, как о завершении европейской культуры.

В связи с этою задачей, приписываемой нашими романтиками нарождающейся России, у них, естественно, должен был пробудиться интерес к непознанному еще носителю предчувствуемого развития, т. е. к русскому народу и его темному прошлому. Но так как наши славянофилы подошли к своим историческим изысканиям с типичными для романтического мышления стилизирующими и конструирующими жестами, с характерно-романтической любовью к толкованию и предчувствию, с жаждою во что бы то ни стало вложить в предмет своего созерцания то, что не представлялось возможным извлечь из него, то с ними неминуемо должно было случиться то, что красною нитью тянется в разных формах через всю историю романтизма. Следуя примеру Шлегеля, Гёльдерлина, Новалиса и Шеллинга, наши славянофилы так же, как и переименован-

ные предшественники их, преждевременно преломили бесконечную прогрессивность истории в воображаемой призме вдвинутой ими картины гармонии и совершенства. В этом пункте они не смогли отделаться от той историко-философской конструкции Руссо, которая, при посредстве соединяющего звена Шиллеровского мышления, оказала такое решающее влияние на философию и историю немецкого романтизма, как то блестяще доказано Фестером. Незаметно для них самих страна романтической тоски превратилась в их сознании в идеальный мир древней России. Но в этом новом облачении славянофилы, всего несколько лет спустя, уже не признали своих старых грез, своих излюбленных мыслей. Так, все более и более забывая свои отправные пункты, они все ближе придвигались к странному положению, что древняя Русь кроет в недрах своих высочайшие образцы теоретической мудрости и вечные прообразы социально-нравственного уклада жизни. С этого поворота, с этой переоценки всех ценностей и началось все нарастающее вырождение славянофильского учения в темную сторону антикультурного национализма.

Если раньше, благодаря нашей неопытности и молодости, мы должны были учиться мудрости у старого и умирающего Запада, то теперь и мудрость его перестала быть нужной. Если славянофилы раньше ставили ценность и значительность России в тесную связь с ее еще незавоеванным будущим, то теперь им начинало казаться, что эта ценность и это значение даны уже в прошлом России. Если они раньше видели в русском

народе, быть можетъ, гениального ученика талантливых и заслуженных мастеров, то они теперь увидали в нем гениального и заслуженного, но, ко всеобщему несчастию, непонятого учителя бездарных учеников. Так начали наши романтики свое философское развитие революционным порывом навстречу чуждым вершинам, так кончили они его реакционным погружением в родные болота и этим движением описали ту же кривую, как и немецкий романтизм. В известном смысле западно-европейская культура вообще и, в частности, немецкая философия сыграли в истории русского романтизма ту же роль, что античный мир, а в особенности греческое искусство в развитии немецкой романтической школы. Оба движения начались превознесением и увенчанием чужого идеала, и оба кончились искажением и уничтожением его. С вдохновенного прославления мира древней Эллады начали немецкие романтики свою деятельность, а закончили ее односторонним погружением в мистический мрак средневекового католицизма; отдавшись сначала солнечным далям наивного и нерефлектированного искусства Греции, они потерялись затем в совершенно негреческой и безусловно искусственно - рефлектирующей эстетике; так-же и славянофилы, они начали с безусловного прославления европейской культуры и немецкой философии, а кончили антифилософской ненавистью к немецкому идеализму и европейской культуре. От Шеллинга они перешли к Жозефу де Местру, от Петра Великого — к Ивану Грозному.

Параллелизм обоих развитий, конечно, не случаен.

Он глубоко коренится в той парадоксальной природе всякого романтизма, в той имманентной трагедии его, которая нашла себе прекрасное теоретическое выражение в Шлегелевском понятии романтической иронии.

II.

В конце первой части нашего этюда мы бегло очертили развитие славянофильской доктрины. Теперь нам предстоит изложить основные положения его в их, так сказать, статическом состоянии. Но прежде, чем перейти к изложению славянофильства, мы должны вскрыть ту основную мысль его, отпрепарировать, так сказать, тот центральный нервный узел, которым жива вся система славянофильских обвинений и утверждений.

Основное положение славянофилов, что тучный чернозем русских полей есть единственная почва, способная возрастить синий цветок романтизма, требовало, конечно, сложного доказательства, требовало особой характеристики Запада, как мира, издавна больного бледной немочью рационализма, и особой характеристики России, как святой Руси.

Как же пришли славянофилы к этим двум положениям?

В своей характеристике западного мира и России они исходили из той антиномии, великое значение которой для них, как для типичных романтиков, стояло вне всякого сомнения: из антиномии XVIII и XIX столетий, просветительного рационализма и романтической

культуры. Оригинальный же поворот, который они придали этой антиномии, заключается в том, что они уничтожили вненациональный ее характер и распространили романтическую характеристику эпохи просвещения на все западно-европейское развитие, стараясь, с другой стороны, как мы это уже показали, вскрыть последнюю сущность России, как типично-романтической страны. Но это приурочение друг к другу двух полярностей, — полярности рационального и романтического, с одной стороны, и русского и западно-европейского — с другой, могло быть проведено нашими славянофилами и было ими проведено только при помощи третьего, вставленного ими звена, третьей полярности—римско-католической и православной церкви—, которую они очень скоро начали вполне отождествлять с первою. Вся дальнейшая детальная критика славянофилов и вся догматика их коренится в том характерном жесте их сознания, которым они связали воедино основной романтический постулат положительного всеединства и синтетического воскресения жизни и мысли с сущностью православия, понятого, как органический синтез единства и множественности.

Вот в кратких чертах центральный узел славянофильского учения. Мы должны теперь проследить отдельные его нити.

Сущность европейской культуры покоится, по Киреевскому, на трех элементах: 1) на влиянии христианской религии, 2) на характере тех варваров, которые разрушили Рим, и 3) на развалинах древнего мира. Из этих трех элементов наибольшую роль в конструк-

ции славянофильской философии истории играет третий.

Сущность римской культуры славянофилы видят в превратном, и потому ложном отношении между формой и содержанием — в постоянном стремлении дарить формуле веру свою и ставить вечный вопросительный знак над всякою сущностью, в странном оскудении душевных сил и в систематической борьбе против иррациональной силы тех безобразных переживаний, которые роднят глубочайшую сущность человека с безликою тайною вечности. К этому мертвому миру изолированной рассудочности и бездушного формализма и подошло христианство со всею глубиною своей иррациональной природы, со своею непонятною для логически настроенного римского ума формулою единства в свободе и свободы в единстве. Ясно, что юридический ум римлянина не мог принять этой формулы. Она должна была ему казаться кричащим противоречием. Он должен был отвергнуть или свободу или единство, и если он отверг свободу, то это вполне соответствовало его центростремительной тенденции и бездушной дисциплинированности. Римлянин мог видеть единство церкви только во внешнем единстве епископа, что должно было привести и привело, наконец, к роковому разделению церквей.

Но как только это случилось, как только было разбито святое единство веры, допущена возможность разноречивых мнений в вопросах религиозных, как только были вызваны к жизни религиозные партии, так тотчас же создалась для римской церкви и необходи-

мость защищать свое партийное бытие жадными мечами светской власти и свою партийную истину — худосочною сетью рассудочных силлогизмов.

Брошенное, таким образом, в святую новь откровенного веровании семя рационалистического сомнения и рационалистических доказательств должно было дать свои всходы. Религиозная истина, раз уже поставленная всею историею схоластики на острие отточенного силлогизма, не могла и дальше развиваться иначе, как в вечной путанице философских построений. И римская церковь не могла быть в XVI столетии не призвана пред судилище того же отвлеченного разума, который она в IX веке личною волею своею поставила выше общего сознания вселенской церкви. Так должен был подняться протестантизм, как правомерный наследник католической церкви. Ибо раз уже она признала верховенство разума над божественным откровением, право критики должно было быть отдано не временной римской иерархии, а всему современному христианству. Так с необходимостью выростал на почве ложного, ибо только внешнего, единства римской церкви беспочвенный религиозный атомизм протестантского мира. Но выростало и нечто большее. Реформация, не убоявшись отдать последние вопросы человеческой мысли и жизни на произвол личных мнений и случайной критики, должна была неминуемо стать разрушительницей собственного своего дела, что вскоре проявилось и в том обстоятельстве, что протестантизм, как положительная религия, стал быстро терять почву под ногами и увидел себя в конце-концов принужденным уступить все до-

стоинства руководящего и творческого принципа жизни отдельным умозрительным системам, господствующим философским школам. Но, желая теперь удержать выпавшую на ее долю роль определяющей жизненной силы, новая философия должна была решиться на воссоздание того, что силился разрушить протестантизм, в отрицании чего он растерял все свои силы. Современная философия должна была, таким образом, вопреки распыляющей силе протестантизма, обрести какой-либо пункт абсолютного единства. Но к необходимости решения этой сложной проблемы философия была приведена уже после того, как две величайшие попытки в этом направлении были безнадежно разбиты. Разделение церквей лишило христианское человечество подлинного единства жизни и веры, которое может состоять лишь в синтетической полноте всех противоположностей. Ставшее на его месте внешнее и авторитарное единство католической иерархии, уже внутренне мертвое своим отрицанием свободной множественности, было также разбито протестантизмом, который довел самодовлеющую личность до полного оскудения в мертвой пустыне рассудочных построений. Естественно, стремясь не повторить ошибок прошлого, новая философия должна была, вопреки первому единству, искать принцип своего единства в чем-либо гораздо более внешнем и, вопреки второму, должна была снова утвердить оттесненную католицизмом свободу частей в исконной ее правоте; иначе говоря, принцип слепого авторитета должен был быть отвергнут искомым единством нарождающейся философии. Оно могло быть основано только

на личном убеждении каждой отдельной души. Ясно, что при наличности таких условий и при односторонне рассудочном характере всего европейского просвещения новая философия не могла обрести потерянное единство в чем-либо ином, как только в логической организации каждого отдельного индивида, ибо, с одной стороны, эта организация, в одинаковом смысле и одинаковой мере присущая всем людям и взятая за исходную точку, давала каждому требуемую возможность полагать свою индивидуальность в центр своего миросозерцания и своей жизни, а во-вторых, она удовлетворяла и второму требованию, как начало чисто формальное и тем самым чуждое последним глубинам и предельным святыням человеческого существа. Таким образом, только отрицательный разум отношений, как говорит И. Киреевский, мог быть возвышен до значения безусловного авторитета. Только ему и результатам холодной работы его мог поклониться западный мир. Итак, с тою же роковою необходимость, с какою католическая церковь вызвала к жизни уродство схоластики и вертела в продолжение целых семи столетий пестрый калейдоскоп ее отвлеченных категорий перед умственным взором Европы, с тою же необходимостью породил и протестантизм чахлый рационализм новейшей философии.

Так, сам родоначальник ее Декарт почитал неубедительным непосредственное сознание о собственном своем бытии, пока не вывел его из отвлеченного силлогистического умозаключения. Так, великий ученик его, гениальный Спиноза, не смог, несмотря на подлинную глубину своего религиозного дарования, рассмотреть сквозь

сплошную и неразрывную сеть своих бескровных теорем и силлогизмов следы живого Создателя и безусловную истину человеческой свободы. Так, наконец, и великий Лейбниц просмотрел за умственным сцеплением своих отвлеченных понятий очевидное сцепление причины и действия и для объяснения ее предположил свою предустановленную гармонию, лишь отчасти восполняющую поэзией основной мысли свою мертвящую односторонность.

Но, несмотря на все это, лишь Кант положил, по мнению славянофилов, действительно прочное основание западно-европейского рационализма. Это мнение особенно интересно потому, что, несмотря на свою полную неверность и несостоятельность, оно было удержано даже и Владимиром Соловьевым. С Канта — так можно было бы формулировать мнение славянофилов — начинается в немецкой философии систематическое вовлечение покоящегося в полноте реальности своей, действительного мира в синтетическую энергию лишь абстрактно существующего теоретического сознания. Но если у Канта во власть познающего сознания были отданы лишь формальные элементы действительности, то-есть только ее распорядок, а тем самым и смысл, если у него относительная самостоятельность предмета познания еще удерживалась в пограничной крепости «вещи в себе», то у Фихте все эти отношения принимали уже совсем иной смысл, теряли последний налет разумной трезвости. Ставя своею задачей уничтожение противоречивого понятия кантовской системы, понятия вещи в себе, Фихте должен был вобрать в энергию полагаю-

щего сознания не только смысл мира, но и бытие его. «Фихте был, — пишет Хомяков, — выраженным рационалистом». «Строго и определенно, без возможности какого-либо примирения отделяется у него понятие, как положительный принцип, от предмета, как принципа отрицательного; с исчерпывающею строгостью развивает он дальше положительный принцип, низводя отрицательный мир до роли призрачной тени».

Но все же у Фихте бесконечная заносчивость такого рационализма была еще целомудренно прикрыта волюнтаристической окраской его системы и антропологизмом его терминологии. Обе эти особенности должны были многих склонять к тому, чтобы мыслить мирополагающее *я* фихтевской конструкции не в смысле пустой абстракции, а в смысле конкретного духа. Гегель уничтожал и эту последнюю возможность, ибо если его система и должна быть по праву названа последнею вершиной идеализма, то она, с другой стороны, по мнению Хомякова, совершенно чужда всякого спиритуализма. Этим несправедливым, по отношению к Гегелю, но глубоко поучительным выделением спиритуализма из пределов идеалистической философии Хомяков странным образом как бы предуказал все дальнейшее развитие кантианства. Глубочайшее стремление гегелевской философии состоит, по его мнению, в попытке бессубстрастного построения мира, построения мира из глубины абсолютного ничто. Ведь сам Гегель определял свою задачу, как искание духообразующего процесса. И вот творящий источник как этого духа, так и противоположности его, т. е. материи, Гегель и на-

ходит в чистом понятии, т. е. в понятии, одинаково отрешенном как от мыслящего субъекта, так и от мыслимого объекта, — двух полюсов, одинаково утверждаемых понятием в процессе его развития. Всякая реальность покоится, таким образом, на этом понятии. Из него проистекает все действительное, а в конце всех концов — и сам Дух. Так зачахла у Гегеля многообразная полнота и живая глубина духа и превратилась в прозрачную ткань абстрактных построений, так разум пал до уровня рассудка, и живой мир, закрепощенный в мертвом понятии, стал как бы царством теней. Так еще в XIX столетии давал себя знать тот страшный грех, который формализм римского духа совершил над истиной христианства. Тогда римская церковь впервые подошла к традиционной истине церковного предания с новыми догматами, не оправданными ничем, кроме как случайными логическими выводами западных народов. Отсюда произошло то первое раздвоение в самом основном начале западного вероучения, из которого развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом философская реформация веры и, наконец, философия вне всякой веры. Первые рациналисты были схоластики, их потомки называются — гегельянцами.

Вот, в сжатой форме, теоретический ряд славянофильских обличений западно - европейской мысли. Но обличать всю теоретическую работу большой и сложной культуры, не обличая одновременно и жизненных мотивов ее, было бы делом совершенно невозможным. Прекрасно сознавая справедливость этого положения, славянофилы и стремились постоянно свести рационализм

европейского мышления к атомизму западно-европейской жизни. На гегелианство они потому всегда и смотрели, как на самый пышный и ядовитый цветок соответствующей почвы. Рационализм мог, по мнению славянофильских мыслителей, вырасти только там, где была разбита целостность жизни; он должен был вырасти там, как искусственное объединение при отсутствии подлинного единства, как призрачное примирение вечно враждующих сил. Как же создался атомизм всей европейской жизни?

В кровавых муках родилось европейское государство. Победителем или побежденным должен был чувствовать себя каждый из его членов. Так создавалось бесправие слоев подчиненных и связанное с ним отсутствие истинного правосознания у слоев подчиняющих. На почве постоянной борьбы этих двух партий и временных болезненных уклонов ее то в ту, то в другую сторону, постоянно создавалось внешнее и насильственное примирение. Это примирение, конечно, не удовлетворяло ни одной из сторон, но обе ему подчинялись, ибо бессознательно чувствовали, что при продолжении вечной борьбы они уничтожат друг друга. Так утопили народы западной Европы в самом начале своего развития глубокую и существенную истину человеческих отношений в братоубийственной крови и возвели на опустевший престол этой истины внешнее право юридических отношений. Так совершили они двойное преступление: убили истину и возвысили ложь до значения и достоинства убиенной. Так идолы стали богами.

Начавшись насилием, жизнь европейского человече-

ства должна была развиваться переворотами и, втиснутая в мертвые формы рассудочной государственности, она должна была естественно развить в себе не дух подлинного общего интереса, а ложный интерес личной обособленности, слабо парализуемой связующими узлами частных интересов и эгоистических партийных образований. Вся история Европы есть, по мнению Киреевского, не что иное, как вечная борьба партий за преобладающее значение и подчиняющую власть. Эта вечная борьба и связанные с нею вечные перевороты так долго было постоянным условием всего европейского развития, что превратились, наконец, из средства в самоцель. С этим роковым превращением выросла для европейского человечества, как последний результат его развития, неустранимая необходимость постоянно разрушать собственными своими руками то, что оно только что сосредоточенно строило в поте лица своего. Таким образом, славянофилы приходят в области практической к совершенно тем же результатам, к которым они уже раньше пришли в области теоретической.

Как развитие западно-европейской философии, т. е. развитие самодовлеющей рассудочности, достигло в гениальной концепции Гегеля головокружительной вершины своей, но искупило это великое достижение смертным приговором самому себе, так и жизнь западной Европы оказалась, в конце-концов, трагически присужденной к страшной необходимости постоянно разрушать всем расцветом своих жизненных сил возможность какой-либо успокоенной жизни. Могуч, таким образом, дух западно-европейской культуры, но в то

же самое время и ничтожен. Могуч потому, что витает на последних вершинах, ничтожен же тем, что слепнет и гибнет на них. Из глубины абсолютного Ничто пыталась гордость европейского духа вызвать к жизни всю полноту Божьего мира и жутким Ничем кончилась вся вековая культурная работа европейского человечества.

И эта связь обоих рядов — теоретического и практического, — конечно, не случайна. Ее необходимость уяснится нам, как только мы вспомним, что и рационализм мысли, и атомизм жизни выросли на Западе из одного и того же корня, корня упорного богоборчества.

Европа задумала устроиться в этом мире без Бога, и европейская мысль назвала самосозданные теории этой ложной затеи философией и мудростью. Кровавым утром родилось европейское государство, и высочайшей ценностью, последней конкретизацией объективного духа признала его завершающая система Гегеля. Но раз умер на Западе Бог, то с романтически-славянофильской точки зрения становится ясным, что жизнь Запада должна была потерять всякую опору. Лишь в Боге можно утверждать равенство всех людей, лишь в Нем все люди братья. Раз Западная Европа, переходя на своем пути от неверия сомневающегося к неверию фанатическому, и, наконец, к неверию равнодушному, уничтожила всякое положительное отношение к Богу, то ясно, что она не могла сохранить и в отношении человека к человеку какое-либо иное соединяющее звено, кроме бездушного интереса к факту физического существования собрата.

Но этот процесс расторжения внутренней связи че-

ловека с человеком идет еще дальше. Он не только изолирует каждую личность среди всех остальных, он проникает еще глубже, в последнюю сущность отдельной души, и делает каждого европейца не только партийным лицом, но, что хуже и пагубнее, — местом партийной борьбы. Ибо, лишенное всякого уклона в сторону религиозного начала, которое одно только способно, как на том настаивал Шлегель, дать всем душевным силам взаимную поддержку и гармоническое завершение, европейское сознание должно было неминуемо раздробиться и, неспособное утвердить все свои относительные мотивы в абсолютном центре религиозного убеждения, должно было сверх того безысходно запутаться в непримиримой вражде распадающихся элементов.

Из такого распада духовных сил проистекает и дисгармония их проявлений. Бессильные увенчаться каким-либо единством, их словно обрубленные вершины мрачно чернеют на вечернем небе увядающей культуры старого Запада. Результаты теоретического мышления указывают европейцу иные пути, чем его практическое хотение и эстетическое созерцание. Односторонне направляемый отдельными голосами своего внутреннего существа в разные стороны, он трагически осужден бесплодно метаться на месте. Но если, таким образом, все сферы западно-европейской культуры беспомощно распадаются, лишенные объединяющего центра, то так же распадается и каждая отдельная сфера уже в своих собственных пределах, благодаря отсутствию живительного отношения ко всем осталь-

ным. Так присуждаются все духовные начала Запада, как и все проявления их в плоскости культурного творчества, к полной бесплодности и бесцельности, присуждаются только потому, что каждое отдельное начало заносчиво стремится стать последнею и единой целью, помимо всех других. В этом ложном стремлении вырождаются все духовные силы. «Разум, — пишет Киреевский, — обращается в умную хитрость, сердечное чувство — в слепую страсть, красота — в мечту, истина — в мнение, и наука — в силлогизм».

Интересно, между прочим, отметить, что самым убедительным и последовательным выражением этого настроения на Западе славнянофилы считали книгу, которая при своем появлении не произвела в Европе почти никакого впечатления и была вынесена на поверхность общего интереса лишь с появлением Гартмана и, главным образом, Ницше, — книгу, которую Хомяков определил, как «бессмысленную по своей форме», «противную в своем содержании», но «неумолимо логичную» в своих крайних выводах. Мы разумеем, конечно, «Единственный и его собственность» Макса Штирнера. Каждый сам по себе и каждый — свой собственный Бог, поэтому все друг против друга и все с разных сторон против Бога — вот последний смысл западно-европейского развития, столь смело и без всяких обиняков высказанный Штирнером. Сплошное отрицание всякой подлинной сущности, холодное рассудочное Нет в ответ всему святому — вот последнее слово западноевропейского мышления, и потому лишь серое и жуткое Ничто есть дальнейшая судьба Европы.

Таков в сжатой форме обвинительный акт, который славянофильская школа предъявила западно-европейской культуре. Не надо долго всматриваться в его основные черты, чтобы заметить громадное сходство его с основными мотивами романтического течения, охарактеризованного нами выше. В подмене разума рассудком, в которой славянофилы упрекают всю западноевропейскую философию вообще, а в особенности ее после-кантовский период, упрекали в свою очередь Фихте—Канта, Гегель—Фихте и Шеллинг—Гегеля; славянофильская критика гегельянства также выросла на почве совершенно аналогичных упреков Гегелю со стороны Шеллинга, о каковых и Хомяков, и Киреевский неоднократно упоминают. Не менее зависимы славянофилы и в своих политически-социальных тенденциях от стремлений западно-европейской романтики: как их отрицательное отношение к парламентаризму, так и их положительная конструкция патриархально-идиллического характера — все это мы встречаем хотя бы у того же Новалиса. Самое глубокое и основное требование их, наконец, требование религиозного преображения жизни на почве соборной целостности души, на которое мы натолкнулись пока только в его отрицательном виде, приуроченном к критике западно-европейского мира, так же памятно нам, как одно из любимых и многообразно варьируемых положений Шлегеля. Безусловно своеобразным остается, таким образом, только то преломление всей романтической концепции в антиномии западно-европейского и русского культурного мира, психологические мотивы которого сводятся,

как мы старались указать, с одной стороны, к разочарованию русского романтизма в возможности романтической культуры на Западе, а с другой — к стремлению определить особую культурную задачу пробуждающегося русского народа. Поскольку же в славянофильстве существовали не только психологические мотивы, но и логические доводы для сближения культурного идеала романтики с основой русского сознания, нам не придется на них долго останавливаться, ибо они представляют из себя не что иное, как только иной облик тех же убеждений, с которыми мы только что познакомились в изложении славянофильской критики Запада.

Если западные народы претерпели власть, как начало порабощающее, то русский народ познал ее, как силу благословенную; свободно склонил он перед ней свою свободную голову и никогда потому не мог впоследствии бунтовать против правды ее царствования, как то делали закрепощенные на Западе рабы в те редкие минуты, когда забывали о своих цепях или смеялись над ними. Это отсутствие вражды между властителями и подвластными спасло русскую жизнь от порчи партийности, а тем самым и от порчи ложных примирений и всего правового уклада. Право и правда всегда оставались для русского человека такими же нераздельными началами, как нераздельны в огне его свет и тепло. Ясно, что эта свобода всего социального уклада русской жизни от власти правового начала должна была сыграть громадную роль в выработке всей структуры русского народного сознания. Благодаря этой свободе народ русский рос в полном непонимании той оторванности фор-

мы от существа, на которой зиждется вся культура западно-европейского мира.

Но это не единственный путь, которым вела судьба народ русский к сохранению святой целостности его души. Важнее, может быть, то, что Россия восприняла христианское учение, не искаженное логическим формализмом чувственного Рима, благодаря чему ей осталось совершенно непонятной вражда веры и разума, которая заполняет всю историю схоластики. Непонятными остались для нее как слепая вера, так и неверующий разум. Ничего сверхъестественного не скрывает для русского разума христианская вера, ибо никогда он не падал ниже природного естества своего. Так сохраняла душа русского народа вдали от европейской суеты свою девственную целостность и религиозное единство — великие начала, которые одни способны спасти грядущие века от распада мысли и жизни, от атомизма и формализма, которыми так тяжко болен Запад.

Вот тот ход мысли, при помощи которого конструктивная фантазия русских романтиков превращала современную им Россию в святую Русь их историко-философской концепции.

Насколько правильна эта характеристика России, насколько правильна также и характеристика Запада — это очень важные и интересные вопросы, которых мы, однако, не будем касаться; не будем касаться уже потому, что решение их требует не столько философской критики, сколько положительного исторического исследования.

Но совершенно независимо от своей националистической окраски, философия история славянофильства кроет в себе один очень важный момент, одну глубоко существенную проблему. Дело в том, что в своей характеристике России и Европы славянофилы с большой красочностью и пластичностью осветили принципиальную разницу двух духовных типов, глубокое значение которой совершенно не зависит от правильности распределения этих типов, с одной стороны, между Россией и Западом, а с другой — между будущим и прошлым.

Сущность первого типа заключается в том, что будучи субстанциально единым в неявленных глубинах своих он при малейшей попытке своего самораскрытия неизбежно расщепляется на ряд обособленных сил (разум, воля, чувство, вера), которые обретая, каждая только ей одной подвластную сферу творчества, создают так называемые автономные науки, искусства, религия и т. д. Ясно, что такое разделение анализирующих и построяющих сил и подвластных им сфер проявления должно вести к взаимной отчужденности и частичной противоположности достигнутых этим путем отдельных результатов.

Как же выйти из этого положения? Как же собрать мозаичную раздробленность автономных сфер культурного строительства в какое-либо целое, в единство гармонически-завершенного миросозерцания? Тут, по нашему мнению, возможны два пути: возможно, во-первых, чисто логическое и потому в смысле славянофилов лишь мертвое и внешне-синтетическое объеди-

нение частных результатов, т. е. в конце-концов единство в смысле рациональной философской системы; или же иное: погружение всех создавшихся противоречий в последние глубины бессознательного и их примирение там, приблизительно в том смысле и направлении, в каком черные и белые плоскости офорта примирены в неразложимой тайне определенного лица. Этот безусловно более глубокий способ примирения противоречивых начал должен бы быть, конечно, более близким и приемлемым для славянофилов, чем первый, если бы они только натолкнулись на него. Но и на нем они конечно никогда не смогли бы остановиться, ибо то абсолютно индивидуальное завершение личности в самой себе, которое составляет его глубочайшую сущность, должно, конечно, в известном смысле способствовать атомизму жизни, обособлению личности, против которого славянофилы все время боролись.

Нам кажется, что было бы сравнительно очень легко показать большую долю справедливости славянофильского утверждения, что большинство достигнутых культурных завоеваний было получено указанным нами путем, т. е. развитием описанного раньше духовного типа. Правду этого утверждения можно бы было вскрыть в отношении философии к религии, положительной науки к философии, государства к церкви, искусства к этическим задачам общества, и во многом другом. Но и этот вопрос, как вопрос исторической критики, мы должны отклонить. Более важным представляется нам, тот факт, что кантовская система трансцендентального идеализма дает принципиальное оправдание того духов-

ного облика, того типа культурного творчества, которое мы сейчас старались охарактеризовать.

Освободив истину из ее векового заточения в мертвой сфере самодовлеющих объектов и утвердив ее в синтетической энергии творческого духа, Кант неминуемо должен был, благодаря наличности многих законодательств в открытом им трансцендентальном сознании, создать для эмпирического мира принципиальную возможность многообразных оформлений и сроднить нас с мыслью, что один и тот же предмет с точки зрения теоретического исследования есть нечто совершенно иное, чем тот же предмет в плоскости эстетической или этической оценки, или в плоскости религиозного восприятия мира. Так оправдал Кант многообразие частично-противоречащих друг другу миропониманий, созданных обособленными душевными силами с разных точек зрения и с разными замыслами, и возвысил этот, с славянофильской точки зрения, величайший грех человеческого ума до уровня гносеологически обоснованного миросозерцания. Конечно, славянофилы должны были увидеть в этом критическом идеализме Канта лишь парадоксальное теоретическое выражение практических ошибок западного творчества и потому направить главную полемику свою на психологическую основу кантовской гносеологии, т. е. на преломление целостного духа в множестве разно-окрашенных лучей. Разложение духа на отдельные силы и на разные состояния абсолютно недопустимо; никакие гносеологические и методологические соображения не могут и не смеют оправдать это, хотя бы только времен-

ное уединение отдельных духовных начал. Потерявшись в процессе искания, начала эти не могут быть когда-либо вновь соединены в его разноголосых результатах. Их формально-логическое объединение славянофилы отрицают, как мертвый формализм, их индивидуально-мистическое использование, — как атомизм. Остается, таким образом, только еще один исход. Этот исход заключается в проповеди второго духовного типа, в требовании абсолютной нераздельности внутреннего человека, в знакомом нам романтическом постулате целостной личности, основным свойством которой является ее постоянное пребывание в синтетической полноте доступных ей отношений к миру. Бесспорно, что беглое изображение этой новой в современном мире личности было, как мы это и подчеркивали, дано уже немецким романтизмом. Но так же неоспоримо, что только славянофильство, особенно в лице И. В. Киреевского, поставило концепцию этой зарождающейся личности в центр всего романтического миросозерцания. Эту центральную позицию в славянофильской конструкции романтизма целостная личность естественно должна была занять потому, что целостность означала, как для немецкого, так и для русского романтизма, религиозность, а славянофильский романтизм носил гораздо более яркую религиозную окраску, чем немецкий. «Глубочайший характер религиозного состояния, — пишет Киреевский, — заключается в собранности всех душевных сил в одну душевную силу, в обретении того внутреннего средоточия своего внутреннего существа, в котором сливаются все силы души в одно живое

единство. Вера не составляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму или сердечному чувству или внушению совести, но обнимает всю целостность человека и является только в минуты этой целостности и соразмерно ее полноте».

Вот эту-то целостную и в целостности своей подлинно религиозную личность славянофилы и выдвигают, как основу будущей русской культуры, как спасительницу грядущего времени.

Способна ли эта личность на такую приписываемую ей роль — в этом заключается, по нашему мнению, самый основной, самый глубокий вопрос, который должен быть поставлен всякому романтизму и особенно славянофильской вариации его.

Нам кажется, что этот вопрос должен быть решен отрицательно. Не для того, чтобы доказать — это слишком большая и сложная проблема, — а лишь для того, чтобы выяснить наше утверждение, мы должны вернуться к началу наших размышлений. Характеристику романтизма мы закончили утверждением, что целостная личность, как таковая, не может исчерпывающе выявить себя ни в какой определенной культурной сфере, ибо каждая ценность, объективированная и отрешенная от субъективных глубин переживаний, есть неминуемо продукт частичной, а не целостной реакции, т. е. продукт реакции какого-либо относительно изолированного духовного начала на определенную часть мира или на мир с определенной точки зрения.

Пока человек чувствует себя противопоставленным целому и единому миру, как целостный и единственный мир, до тех пор возможна только палящая тоска по творчеству, но невозможен творческий акт. Переходя за черту переживаемых ценностей, т. е. ценностей состояния, в сферу ценностей воплощаемых или воплощенных, т. е. ценностей объективированных, человек неминуемо изменяет целостности своего духа. Изменяет потому, что ни одна объективно-обязательная ценность не может вместить в имманентной сфере своей всю глубину тех антиномий, которыми жив человек, как единый: антиномий ограничивающего разума и безграничной фантазии, автономного этического начала, жаждущего подвигом личной воли спасти весь мир и религиозной жажды спастись от мира волею Божией. То, что в скáле ценностей состояния всем нам известно как любовь и синтез, преломляясь во вторичной скàле объективированных ценностей положения, становится бредом и хаосом. Это значит, что человек глубже своего творчества и что последнему и предельному в нем нет ни имени, ни проявления.

Исходя, далее, из предполагаемой нами правильности славянофильского отожествления синтетической целостности души и религиозного начала, мы можем, думается, выдвинуть в защиту нашей позиции еще один очень убедительный мотив. С полной отчетливостью мы отличаем наше религиозное переживание от этических, эстетических и теоретических эмоций. В скàле ценностей состояния религиозная ценность занимает, таким образом, совершенно определенную позицию. Иное —

в ряду объективных сфер: здесь мы тщетно стали бы искать специфически-религиозную ценность. Ее нет, и нет потому, что религиозные переживания ни в чем не могут быть воплощены. Ничего иного, кроме новой метафизической системы, какого-либо нравственного подвига или великого художественного произведения — не способен породить ни один религиозный гений. Поскольку, таким образом, религиозный человек, переступая сферу своего бытия, стремится обрести сферу своего действия и творчества — он неминуемо хватается за чужие средства, строится на чужих пустырях и только в этом и кроется объяснение того, что по отношению к безусловно-религиозным гениям нас постоянно охватывает странное чувство, что они, собственно говоря, не свершили самого важного, не сказали решающего слова, не смогли нам завещать то, зачем были посланы.

Этою чертою отмечен и лик Соловьева: сам он — бездна, на дне которой мерцает темный пролет в вечность, а все, что он создал, что написал — что̀ это иное, как не бледные тени, беспомощно блуждающие по краю ее и как бы боящиеся последней ее глубины? Это типично - романтическая трагедия Владимира Соловьева с редкою силою обличает несостоятельность славянофильской конструкции, ибо убеждает нас в том, что соборная целостность души человеческой, ее религиозный корень не может быть явлен в плоскости объективной культуры. Настаивая на безусловной нераздельности внутреннего существа человека, славянофилы должны были бы отказаться от малейшего его

проявления, а тем самым, и от всякой национально-русской культуры. Ибо жить можно только предпоследним. Последнее ведет к пассивности и смерти.

Фридрих Шлегель — этот странный и далеко еще не понятый мыслитель — со свойственной ему чуткостью натолкнулся и на эту проблему романтизма. По крайней мере, во фрагментах Атенеума он пишет, что только в святой тиши подлинной пассивности человек может собрать воедино все свое «я» и охватить внутренним оком последние глубины мира и жизни. Он натолкнулся на эту проблему, но, кажется, испугался ее, испугался скрытой в ней антиномии жизни и творчества. С тех пор он всегда только утверждал, пользуясь методом романтической иронии, что лень — единственный богоподобный фрагмент, завещанный нам раем.

Трагедия творчества.

(Фридрих Шлегель).

I.

Среди своих современников мало кем понимаемый, Фридрих Шлегель возлагал большие надежды на XIX в. Ему казалось, что к концу этого века те мысли романтизма, которые он всю жизнь проповедывал в своих статьях и фрагментах, лишатся окончательно всякого оттенка безжизненной парадоксальности и станут самоочевидными принципами живой культурной работы.

Сбываются-ли его надежды или нам только кажется, что они сбываются? — вот вопрос, который нам надлежит разрешить. Одно, во всяком случае, не подлежит сомнению — факт, что за последнее время как в Западной Европе, так и в России сильно поднимается интерес к романтизму. Но значит ли это, что Шлегель был прав в предчувствии своем и в своей оценке грядущего времени? Значит ли это, что он перестал быть для нас тем, чем был, для большинства из своих современников, чудаком или, «глупцом не без ума»? Может быть, не Шлегель вырос в нашем сознании за те сто лет, которые нас отделяют от него, а только сознание наше измельчало и извратилось? Утратило чувство

подлинного, оригинального величия? Увлеклось оригиналами, подделками и чудаками? Если так, то Шлегель не только не оправдан, но, напротив, окончательно обвинен.

Философ и филолог, историк, художник и критик, богослов, мифотворец и основатель новой религии, Фридрих Шлегель прежде всего все-таки жертва этого своего богатства. Во всех областях его гениальные работы — прозрения высятся праздными колоннами, являя вид не то разрушенного не то недостроенного храма.

В этом многообразии Шлегелевских интересов и дарований и в факте их полной несведенности к какому-либо систематическому единству коренится, с одной стороны, возможность бесконечно расширять анализ этого мыслителя, с другой — рассматривать каждую проблему, выдвинутую им, в относительной, конечно, независимости от всех других.

Пользуясь этим правом законного самоограничения, мы постараемся, однако, остановить свое внимание на той из всех завещанных нам Шлегелем проблем, которая способна пролить наиболее яркий свет на сущность этой своеобразной личности.

Мы не остановим нашего внимания на философской системе Шлегеля, не остановим его и на особенно интересной эстетике этого мыслителя, которую было бы нетрудно извлечь из отдельных писем, фрагментов и рецензий неутомимого вождя романтизма. Такие основные понятия, как понятия классического, античного и романтического, такие созданные Шлегелем критерии,

как критерий цинизма, юмора и иронии, будут нами оставлены в тени.

Не то, что удалось создать Шлегелю, как мыслителю и художнику, хотим мы сделать предметом нашего исследования, а лишь неудачу его философского и художественного творчества думаем мы преломить в определенной теоретической формуле. Нам кажется, что только такое проникновение в эту неудачу Шлегелевской жизни, только проникновение в трагедию его творчества осветит перед нами последнюю глубину этой странной души, а вместе с тем, и последнюю сущность подлинного романтизма.

Конечно, такая постановка проблемы заставит нас вращаться более в пределах личного размышления по поводу философствующего Шлегеля, нежели в пределах Шлегелевской философии. Конечно, такая постановка вопроса, быть может, несколько исказит подлинное лицо исторического Шлегеля, исказит потому, что явно опустит многие из его характернейших черт. Но думается, что это искажение должно быть нам прощено, хотя-бы уже потому, что оно безусловно в духе самого Шлегеля: его романтической иронии и его постоянного превозношения «чарующей путаницы» и «художественной искусственности».

Все романтики были великими «художниками дружбы», Новалис был самым тонким и самым талантливым из них. Он бесконечно любил Шлегеля, и тихие взоры его задумчивых глаз временами подолгу покоились в последних душевных глубинах его «боже-

ственного» друга. Он страстно верил в громадный творческий дар Шлегеля и чествовал его, как высшего жреца Элизиума. Но он же провидел, что гетевский Король из Тулэ был предком Шлегеля, и предсказал ему еще во времена его цветения страшное одиночество и трагический конец.

В одном из его удивительных писем к Шлегелю странно звучат какие-то почти вещие слова: «Ты испил от источника жаждущих, и вечною стала жажда твоя. Как больно мне за прекрасное, бедное сердце твое. Оно должно надорваться рано ли, поздно ли. Не вынести ему всемогущества своего. Твои глаза должны потемнеть над той темною бездной, в которую смотришь ты. Король из Тулэ, милый Шлегель, был твоим предком; ты из рода погибающих. Ты будешь жить, как жили немногие, и умрешь ты от вечности. Ты сын ее, она зовет тебя обратно. Странное назначение имеешь ты перед Богом».

«Будешь жить как немногие жили. Умрешь от вечности». В этих словах с пророческою силою указана основная сущность и основная трагедия творчества Шлегеля. Почему «жить, как немногие жили?» Почему не творить, что никто не творил? Почему «смерть от вечности?» Почему не жизнь во славу ее? Вот те роковые вопросы, которые всегда снова и снова возникают, когда читаешь Шлегеля.

Странно это на первый взгляд, но, тем не менее, безусловно верно, что все настроение романтизма, все мироощущение и миропонимание его коренится прежде всего в том основном перевороте, который был совер-

шен в области философии Критикой чистого разума. Для всей до-кантовской философии мир вещей противостоял, как нечто вполне самостоятельное, духу человеческому, как началу познающему, т. е. отражающему этот мир. Мир вещей мыслился, значит, как бы стоящим на том берегу. Кант уничтожает эту позицию иного берега, уничтожает полярность мира и духа, делая мир бытия только сферой сознания. Дух, — до Канта, творение среди творений, — становится после Канта творцом над всеми творениями; дух — до Канта, единое среди многого — становится после Канта единством всякой множественности; как бы вовлекает все запредельное своей власти в пределы своих самодовлещих законов, становясь, таким образом, и высшим единством, и абсолютной полнотою мира.

Нет слов, что такое толкование Канта является предательством не только буквы, но и смысла его философии. Ясно, что все настроение какого-то несущегося и уносящего энтузиазма, которое слышится в этом истолковании, совершенно чуждо строгой, а слегка даже и сухой натуре великого основателя критицизма. Но нам и не важна здесь его целомудренная гносеологическая мысль; нам важно только то преломление критицизма, которое под влиянием Фихте совершилось и воцарилось в умах и сердцах наших романтиков и дало им тот обще-философский остов, вокруг которого они сгруппировали впоследствии все свои отдельные теории, открытия, изобретения и пророчества.

Итак, Кант означает для романтизма впервые от-

крытую полноту и впервые обретенное единство духа. Единый и всеобъемлющий дух — вот основная проблема и величайшая ценность романтизма. Фридрих Шлегель впродолжение всей своей юности словно болеет какою-то страшною жаждой, какою-то палящею тоскою по этому всеединому духу. Он всюду ищет его и нигде не находит. Знает и пишет, что «полное разъединение и обособление человеческих сил, которые могут оставаться здоровыми только в свободном единении, составляет главный, наследственный грех современного человечества», но ни сам не может исправиться и исцелиться, ни вокруг себя нигде не видит здоровья и правды. Глубоко чувствует он полную немощь свою, ибо не находит в душе своей того святого предела, где цел и един дух человеческий, той истинной сущности своей, которая — Шлегель бесконечно варьирует эту мысль — состоит в цельности, полноте и свободе всех внутренних сил человека. Все, к чему только ни приближается Шлегель в эту эпоху своей жизни, все рассматривает он с этой одной стороны. Всюду ищет какой-то новый тип единства, какое-то новое неопознанное еще проявление всеединого и всемогущего духа человеческого. Бесконечно многообразит и дробит он в понятиях это вечное всеединство, которое пламенно ищет. Оно становится Богом в минуты религиозных исканий; идеалом — когда Шлегель слышит в себе глубокий к чему-то призыв и чувствует рост и подъем творческой силы; новою системою пред носится оно ему, когда он мечтает о завершении кантовой критики; душою представляется оно ему в

искусстве, сердцем — в стихе; тихою гармонией внутренней полноты, «окрыленною множественностью» — реет в нем это святое начало в минуты тихих и глубоких переживаний.

Шлегель предчувствует это святое всеединство, но еще не чувствует, не знает его. Ему уже рисуется новый человек, человек грядущего времени, вечно гармоничный, постоянно пребывающий в синтетической полноте всеобъемлющего отношения к миру, но сам он еще властно охвачен вековым раздором душевных сил. В нем, он это знает и пишет брату, «совсем нет гармонии, иначе он был бы велик». Он не новый человек: положительного всеединства внутреннего мира, его всеохватывающей целостности он еще не несёт в себе, как «действительности своей души»; он только предъощущает ее, предвосхищает чаянием какого-то нового ритма жизни. Но этот ритм бьется у него еще в пустоте, не волнует и не движет окрыленной множественности подлинных переживаний, остается мертвым и бессильным, как взмах весла над водой.

Вот эта-то невозможность найти в себе, обрести как подлинность жизни своей и духа своего то вечноединое, от чего зависит все крупное в жизни и весь смысл ее, и превращает для Шлегеля это страстно искомое в нечто бесконечно удаленное, в нечто, постоянно уходящее в самое бесконечность.

Тоска по ней, «стремление к недостижимому», «влюбленность в безымянное» и, в конце концов, бесконечный распад сил (die Unendlichkeit der Zerrüttung) — вот слова и обороты, которые постоянно мелькают

во всех письмах молодого Шлегеля к брату и Новалису.

Отчаяваясь найти в себе великую, святую гармонию абсолютной множественности, Шлегель со всею свойственной ему страстностью углубляется в искусство, философию и историю. И тут снова все то же: во всех литературных отзывах, философских построениях исторических заметках этого времени, которые целым роем подымаются вокруг головы Шлегеля, все глубже и глубже зарывающегося в даль исторических времен и в глубину философских и художественных памятников светится все та же тоска по какому-то неизреченному, всеединству, все то же страстное искание его.

Читая Гамлета, он прежде всего останавливает внимание свое на том единстве, которым проникнута эта вещь. «Это единство», пишет он брату, «носится каким-то едва уловимым настроением над всею вещью и коренится в совершенно особом представлении о назначении человека, которое свойственно датскому принцу». Но вот проходят всего только две недели. Шлегель перечитывает Гамлета и снова пишет брату о своем впечатлении. На этот раз все письмо его отмечено уже совершенно иным отношением к драме Шекспира. Ему ясно, что единство настроений, о котором он писал, держится каким-то ужасным дуализмом: неприуроченностью воли Гамлета к его уму. «Он слишком умен, чтобы быть героем», восклицает Шлегель, совершенно забывая, что на этом дуализме, по его же собственной теории, держится вся драма. «Он слишком умен, чтобы быть героем» — это значит, как продолжает Шлегель, «что он слишком многое видит,

слишком многое носит в себе, чтобы действовать. Его внутренняя полнота, внутреннее богатство его становятся бедностью в виду жизни и деятельности». Тут Шлегель впервые быть может нащупывает свою собственную жизнь и будущность: бесконечное единство его жизни, бесконечное богатство ее обернется и для него впоследствии, как мы еще увидим, страшным дуализмом его жизни и творчества, роковою немощью последнего.

То же самое, что мы сейчас старались показать в отношении к Гамлету, мы видим снова в отношении Шлегеля к Гетцу Гете и ко всему творчеству Шиллера. В Гетце есть какое-то единство; кажется Шлегелю, что оно коренится в удивительной передаче древнерыцарского духа, который как бы обволакивает всю драму молодого поэта. «Но и эта вещь, пишет Шлегель, оставляет в душе какой-то горький осадок. Шиллер же, наконец, совершенно раздерган и неестественен, у него нет никакой внутренней гармонии». Но все эти примеры оставались бы, конечно, совершенно неубедительными (потому что невозможность найти искомую гармонию можно было бы всегда приписать не Шлегелю, а тем художественным произведениям, в которых он искал ее), если бы не прямое признание во фрагментах Атенеума, что всем мировым и наиболее законченным произведениям поэзии не хватает какого-то последнего синтеза, что все они у самого последнего предела гармонии вдруг замирают незавершенными.

Какой гармонии искал и какой не нашел Шлегель во всем мировом искусстве — на этот вопрос мы по-

постараемся ответить во второй главе нашего очерка. Сначала же мы должны обратить наше внимание на те требования, которые предъявляет основная стихия шлегелевской души — жажда положительного всеединства — к основным положениям критической философии.

Недостаточность и незавершенность Кантовского критицизма заключалась главным образом в двух основных пунктах. Во-первых: Кант не смог развить всю полноту вскрытых им трансцендентально-логических предпосылок из какого-либо единого начала, как целостное единство, а во-вторых: он вскрыл эти предпосылки исключительно для теоретического разума, для теоретической сферы человеческого существа. Распространение его философии на эстестическую и практическую область, конечно, ничего не говорит против этого положения, ибо вопрос кантовской «Критики силы суждения» отнюдь не есть вопрос о трансцендентальных предпосылках художественного произведения, а исключительно вопрос о трансцендентальных предпосылках эстетических суждений, т. е. вопрос, в конце концов, безусловно теоретический. То же самое и в отношении к «Критике практического разума».

Оба недостатка сейчас же увидел и постарался исправить великий ученик Канта Фихте. Во-первых, он задался целью развить всю полноту трансцендентальных предпосылок из глубины своего сверх-индивидуального «Я», а во-вторых, прозревая со всею свойственной ему ясностью мысли, что проблема этического суждения (и не только проблема, но и решение ее) со-

вершенно не приближает философию к пониманию действительной, живой нравственности, он перешел в своей этике (Sittenlehre) к трансцендентальной дедукции априорных форм конкретной нравственной жизни.

Памятуя это развитие фихтевской мысли, важно отметить, что те требования, которые предъявляет Шлегель к философии идеализма и которые он выдвигает уже в 1793 году в своей статье «О ценности изучения Греков и Римлян», выдвигает в виде проблемы чистой науки, лежат совершенно в том же направлении, как этическая попытка Фихте, но выходят далеко за пределы ее по широте и смелости своего замысла. Шлегель убежден, что не только теоретическая и практическая стороны человеческого существа кроют в себе априорные предпосылки, но что все неисчерпаемое богатство «душевной наличности и душевного движенния» предопределены такими трансцендентальными формами, которые можно и должно дедуцировать из одного всеединящего корня. Ему представляется, таким образом, что каждое душевное движение, каждое человеческое переживание, как, например, переживание любви, таит в себе начало, не вскрываемое психологически-генетическим путем и постоянно-возвышающееся над всеми колебаниями случайно-эмоционального заполнения. Выдвигая эту проблему, Шлегель создает, на наш взгляд, возможность совершенно новой философской дисциплины, возможность философии жизни, т. е. трансцендентального учения о ценностях переживания или ценностях состояния, как таковых. Конечно, Шлегель сам ничего не сделал из своего

открытия; он не только не дал имени той новой отрасли философии, возможность которой сам создал, он даже не почувствовал и возможности ее. Зажглась вдруг какая-то искра в мозгу и через минуту погасла; с ним это часто бывало. Но при всей своей мимолетности — эти несколько слов, брошенные Шлегелем в предисловии к его статье о греках и римлянах, крайне характерны для типично-романтического стремления слить воедино стихии жизни и мысли. Подменяя, с одной стороны, всемогущество кантовской трансцендентальной апперцепции всемогуществом творческой личности Гете, Шлегель, с другой стороны, погружает a priori Критики чистого разума на дно всех гетевских переживаний.

И тут, значит, все то же: упорное искание какого-то нового, еще неопознанного и неизреченного синтеза.

Но допустим, что Шлегель опознал бы этот синтез, изрек бы его, т. е. создал бы ту новую философскую дисциплину, ту философию жизни, о которой мы говорим. Что-же — полноту души человеческой он все-же едва ли нашел бы. Не нашел бы потому, что, согласно своему глубокому пониманию Канта, требовал философии жизни или трансцендентального учения о душе исключительно в смысле дедукции трансцендентальных форм переживаний, а не их содержаний, оставаясь, значит, совершенно сознательно в плоскости трансцендентальной логики и не переходя, вопреки Гегелю, а отчасти и Фихте, в плоскость логики эманатической.

Итак: ни искусство, ни философия не удовлетво-

ряют Шлегеля. И то, и другая становятся совершенно бессильными пред лицом всего человека, пред ликом систематической целостности его души. Искусство всегда только фрагмент, философия — всегда лишь абстракция. Искусство отражает душу неполной, философия, изучая, делает ее безжизненной. Где же найти то великое всеединство духа, по которому томится и тоскует душа?

Фридрих Шлегель начинает заниматься историей. Он читает одновременно произведения и жизнеописания великих людей и создает из всего этого, как он пишет брату, «нечто целое». Нечто такое, чего нет ни в жизнеописании, ни в произведениях, но что для него самое главное, и что начинает его удовлетворять, что возвышает, по его словам, его собственную жизнь больше, чем совершеннейшая из наук и прекраснейшее из искусств. В чем же лежит эта тайна истории, на которой, как будто, начинает успокаиваться мятущаяся душа Шлегеля? Тут же, несколькими строчками ниже, Шлегель дает намек на возможность решения. «Философия и этика, пишет он, дают только идеалы, созерцание которых невозможно, которые доступны нам только в абстракции. Поэзия же и живопись сосредоточивают, обыкновенно, наше внимание на чем-нибудь одном (будь то одно действие, один характер или одна страсть) и потому дают нам всякое совершенство лишь в идеальных внешних отношениях, а не в полноте единой и нераздельной человеческой жизни».

Итак, преимуществом истории перед философией и искусством является ее бо̀льшая близость к жизни.

Неудовлетворительность типов единства философского и художественного творчества объясняется, следовательно, также их удаленностью от всеединства жизни, всеединства переживания. Вырастает вопрос: быть может, тот целостный дух, по которому все время томится душа Шлегеля, мыслим вообще только как средоточие жизни, а не как средоточие творчества? Кажется, что временами Шлегель явно склонялся к такому решению вопроса. В его сознании жизнь не раз подымалась какою-то недостижимою для творчества вершиной. Тогда он писал Доротее: «Углубись в святая святых тех лучших людей, которых ты знаешь, и спроси себя: превосходили ли поэты когда-нибудь действительность? Мне кажется, что высшая действительность недоступна поэзии»*). Или: «душа моего учения заключается в том, что человечество — это высшее, и что искусство существует только ради него».

Чем более, значит, приближался ищущий дух Шлегеля к живым истокам жизни, тем быстрее гасла его великая жажда. То положительное всеединство, которое было завещано Кантом всему романтизму, как величайшая ценность и величайшая проблема, которого Шлегель совсем не нашел в искусстве и философии и которое лишь быстрою тенью скользнуло по сознанию его в преддверии жизни — истории, окончательно,

*) „Что̀ стихи в сравнении с той бесформенной и бессознательной поэзией, которая струится в цветке, лучится в свете, улыбается в ребенке, мерцает в расцвете юности и горит в любящей груди женщины?"

хотя и бессознательно, открылось ему в живой действительности, в жизни Каролины Бемер. Открылось ему в то тяжелое время, когда, полный какой-то особенной заботливой вдумчивости, он, в тихом Шварцвальде, целыми днями упорно и чутко вслушивался в странную и редко-глубокую душу любимой им женщины, невесты своего боготворимого брата. Каролина Бемер была, действительно, тем новым человеком, о котором мечтал Фридрих Шлегель. То чудо положительного всеединства духа, в поисках которого Шлегель взрыл все дали истории философии и искусства, было для нее естественной стихией жизни. Этой замечательной женщине было от природы свойственно постоянно меняясь вечно оставаться единою, тяжело страдая вечно пребывать в спокойствии и ясности; любое, самое обыкновенное, самое будничное проявление жизни становилось в свете ее кроткой и мудрой улыбки тихим, божьим цветком. Веселая, смиренная и все-же по своему гордая, она малое пламя своей белой свечи всю жизнь упорно подымала к лику самого вечного солнца. И свеча ее не таяла и пламя ее не меркло.

Каролина Бемер произвела на Шлегеля громадное впечатление. «Она», как он пишет, «поразила его в самый центр его существа». Поразила в центр — это значит создала центр. Ибо на отсутствие центра Шлегель до встречи с ней постоянно жаловался и устно, и в письмах. Создала центр — это значит создала пункт кристаллизации всех его душевных сил, создала гармонию этих сил, их положительное всеединство, их

первозданную целостность. Но, создав так многое, она многого и лишила Шлегеля. Дав абсолютный центр его душе и его жизни, она разбила, как мы увидим, формы его творчества. Выведенный своим исканием целостного духа из сферы культуры, из сферы философии, искусства и науки, приведенный этим исканием к тихим берегам жизни и успокоенный на них, Шлегель должен был сделать попытку снова вернуться к творчеству, к философии и к искусству. Он и вернулся. Но, вступая на этот обратный пут, он должен был унести в памяти своей ту форму всеединства, которою была предопределена жизнь Каролины, и попытаться осуществить ее в своем философском и художественном творчестве. Так он и сделал. Но тут-то и кроются темные корни всех его дальнейших неудач. Ибо форма единства, как категория, предопределяющая жизнь, есть нечто совершенно иное, чем форма единства, как категория, предопределяющая т в о р ч е с т в о. Шлегель слил эти две формы — единство жизни сделал критерием творчества. Тем самым лишил свой творческий жест меткости и власти, а жизнь свою — гармонии со своим творчеством. К концу своих дней он стал отчасти тем, чем многие его считали и раньше: угрюмым чудаком и почти душевно-больным человеком.

II.

Итак мы утверждаем, что трагедия творчества Шлегеля основана на том, что он смешал единство, как фор-

му жизни, с единством, как формою творчества, то есть перенес критерии, пригодные и правомерные только в плоскости переживаний, душевных состояний или, как мы будем говорить, только в плоскости ценностей состояния, в сферу свершений, в сферу культурного творчества или, в нашей терминологии, в сферу предметных ценностей.

Для того, чтобы это наше утверждение стало чем-нибудь большим, чем только утверждением, нам нужно заняться анализом форм единства и выработать их отличия в плоскости жизни и в плоскости творчества. Нам нужно показать, чем отличается единство, как предметная ценность, от единства, как ценности состояния.

Всякое предметное единство основано всегда на том или ином виде преодоления бесконечной множественности интенсивного или экстенсивного характера. Возьмем, напр., основное единство теоретической сферы — понятие. Силу своей власти над рядом подчиненных ему видовых явлений родовое понятие создает себе исключительно своим отрицанием всех тех признаков, которые присущи только одному из субсумируемых видов. Возьмем более сложное и менее общее единство теоретической сферы, единство любой научной дисциплины, как таковой, и мы увидим, что и оно держится только отрицанием абсолютной полноты действительности своего объекта. Не только вся действительность во всей полноте своей бесконечной множественности, но даже ни один из моментов ее не является в этой множественности объектом какой-либо научной дисциплины. Самый крупный общественный деятель дан

любой естественной науке совершенно помимо своей политической или государственной деятельности. Самый интересный с естественно-научной или клинической точки зрения политик и государственник дан истории совершенно безотносительно к редкости и патологической ценности своего психо-физического habitus'а. Ни один человек не является, таким образом, как целое и нераздельное, предметом какой-либо науки, и каждая наука, как своеобразное, отличающееся от других наук целое, возможна только на почве выделения части действительности, как своего объекта, из полноты всей действительности, т. е. на почве отрицания абсолютной множественности и положительного всеединства. Мы не можем итти далее путем такого детального анализа форм единства предметных ценностей. Скажем только еще мимоходом, что и единство философской системы, и единство художественного произведения основывают, как это совершенно очевидно, свою власть на том или ином виде отрицания абсолютной множественности, на выключении некоторых сфер ее из круга своих задач и интересов.

Всякое единство предметное искупает, таким образом, свое право на существование умерщвлением абсолютной множественности, как таковой; основывает благополучие свое на грехе неблагодарности и забвения по отношению к множественности; или, говоря иначе, предметное единство никогда не является в сущности положительным всеединством. Созданное неминуемо путем отрицания, оно неминуемо и является лишь единством отрицающим,

или, быть может, лучше и правильнее, лишь отрицательным объединением.

Совершенно иначе обстоит дело с единством, как формою переживания, т. е. единством, как ценностью состояния. Оно абсолютно безгрешно. Оно не строит своей жизни на заклании абсолютной множественности; сфера чистого переживания, сфера творчества жизни есть единственная сфера, где закон совмещения может быть возвышен до значения абсолютного принципа, где ничто, как первое, не исключает иного, как следующего, где действительно возможна абсолютная полнота и, воистину, осуществимо положительное всеединство духа.

Единство, как ценность состояния, может быть графически изображено в виде круга. Объединяющий центр лежит в нем, как и в круге, в той же плоскости, как и единимые им точки окружности. Единство же, как ценность положения, сравнимо скорее с пирамидой, вершинная точка которой обретает свою власть над единимыми ею точками базиса лишь путем удаления от них, т. е. путем положения определенной дистанции.

Конечно, это сравнение ничего не доказывает, но может быть оно кое-что разъясняет, а больше, чем разъяснение, мы не можем и не хотим здесь дать. Теоретические предпосылки нашего анализа творчества Шлегеля могут быть нами, конечно, лишь бегло и догматически намечены. Их развитие и обоснование составило бы целое новое исследование, может быть, основную главу той философии жизни, которая пока еще никем не написана. Мы хотели бы выяснить еще один только пункт, который, как нам кажется, является

центральным моментом в различии единства, как категории жизни, и единства, как категории творчества.

Дело в том, что разница этих единств коренится, главным образом, в том совершенно ином значении, которое имеет для того и другого абсолютная антиномия или абсолютное противоречие. Любая предметная ценность, любое теоретическое или эстетическое единство, т. е., в конце концов, любая система и любое художественное произведение (в отношении к Шлегелю нас все время интересуют именно эти две ценности) могут быть, так сказать, разбиты на почве закона противоречия. По отношению к каждому теоретическому положению мыслимо утверждение, обратное ему, т. е. утверждение, уничтожающее это первое положение. В отношении к любой эстетической ценности мыслимо привнесение такого момента, в сочетании с которым эта ценность неминуемо меркнет, как эстетическая. И этот закон противоречия властвует не только в глубинах каждой из сфер, он властвует еще и в отношении этих сфер друг к другу. Делая эстетическую эмоцию методом постижения дискурсивной истины, мы губим ценность теоретического знания, а делая дискурсивное мышление методом художественного восприятия, мы губим ценность эстетического творчества.

Совершенно иначе обстоитъ дело с единством, как ценностью состояния. Целостность человеческой личности может быть основана на любой полярности ее элементов. Нет такой антиномии переживаний, которая, погруженная на дно крупной души, не могла бы быть ею использована во славу внутреннего единства

и абсолютной целостности личности. Закон противоречия, властитель творчества, является таким образом, совершенно безвластным в сфере чистого переживания, и разница тех двух типов единств, разбором которых мы заняты, выясняется нам тем самым в следующем направлении: единство, как предметная ценность, является формою, зависимой от закона противоречия по линии его преодоления, а потому и формою, по необходимости отрицающею абсолютную полноту всякой множественности. Единство-же, как ценность состояния, может являться формою, совершенно безотносительною к этому закону, а потому и формою положительного всеединства.

Только строго разделяя эти два типа единств, которые мы постарались здесь начертать со всею возможною для бездоказательного утверждения ясностью, мы можем постараться распутать все те противоречия, в которые впадает каждый раз Фридрих Шлегель, как только приближается к проблеме философской системы, и разгадать тайну, почему система эта осталась для Шлегеля только проблемой.

С одной стороны, Шлегель является безусловным поборником философской системы и величайшим врагом всякого теоретического атомизма. В письмах к своему брату, Фридрих Шлегель с ясностъю и убедительностью, не оставляющими желать ничего большого, категорически отстаивает «вечный принцип системы». Он называет ее «драгоценнейшею грамотой нашего божественного аристократизма» и требует от человеческой мысли признания единственно - истинной системы, как

абсолютной цели всех ее стремлений. Это с одной стороны. Но есть и другая. Без всяких обиняков тот-же и как будто все-же не тот Шлегель пишет: «для духа человеческого нет ничего более мертвящего, как признание системы»; или по другому поводу несколько дальше: «каждый человек, говорящий искренно, говорит неминуемо одни противоречия». Невольно возникает вопрос: что-же — признает Шлегель систему, как освобождающую силу разума и завершение всех стремлений его, или отрицает ее, как начало ложное и мертвящее? Конечно, возможно очень простое и с формальной точки зрения пожалуй даже и убедительное, решение вопроса. Возможно оно потому, что, ведь, только первое утверждение Шлегеля отрицает второе, второе-же ничуть не отрицает первого. Я хочу сказать, что признавая за идеал систему, нельзя, конечно, одновременно и отрицать ее, но, признавая за идеал постоянное попеременное утверждение исключающих друг друга суждений, можно, между прочим, одновременно признавать и отрицать и принцип систематического творчества. Так, выбирая детерминантой своего отношения к Шлегелю его проповедь бессистемности, можно, конечно, без особого труда объяснить и его защиту философской системы простою случайностью. Думается, что всякое поверхностное и тенденциозное отношение к Шлегелю будет еще долго покоиться на этом установившемся решении вопроса. Нам же представляется совершенно иной выход из создавшегося как будто тупика.

Противоречия в изречениях Шлегеля должны быть

уничтожены путем отнесения противоречащих элементов к двум совершенно разным вещам, к тем двум типам единства, которые мы только что отделили друг от друга.

Совершенно очевидно, что Шлегель хочет — систематизации живых элементов содержания; не хочет — мертвой системы бессодержательных форм. Он хочет системы, как положительного всеединства всех противоречий. Он не хочет ее, как единства, основанного на преодолении противоречащих форм. Он не хочет хаоса, хочет безусловной власти над абсолютной множественностью, но ему претит достижение этой власти путем какого-либо формального преодоления всей полноты данного содержания. Основная проблема понятия философской системы сводится, таким образом, Шлегелем к вопросу о возможности философского единства вне категории всегда, как мы видели, отрицающего объединения, или к возможности системы без положения дистанции между базою ее культурного содержания и ее систематической вершиною, т. е. к стремлению заменить форму единства, как категорию предметного творчества, формою единства, как категориею состояния жизни. В этом смысле Шлегель различает бездушную систему, отрицаемую им, от духа системы, к которому он стремится.

Как доказательство или хотя бы только, как иллюстрацию верности такой интерпретации Шлегеля по вопросу о необходимости и ненужности системы, думается, можно привести, между прочим, и ту символическую разницу химического и физико-математического

миросозерцания, которая на время становится для Шлегеля глубоко значительной. Ясно, что в отношении к физике химия (особенно химия времен Шлегеля) представляет из себя науку, наиболее глубоко проникающую в качественную сущность явлений природы. В гораздо меньшей степени, чем, например, физика, подчиняется она формальному господству математической закономерности. Химия мыслится Шлегелем, как бы глубоко погруженною в природу; физика-же витает над нею системою отвлеченных понятий. И вот потому-то химия и является тою наукой, которую он делает прообразом будущей философии. «Философия», пишет он, «есть, в конце концов, не что иное, как логическая химия». Если это выражение может быть вообще понято, то нам кажется, что оно не может означать ничего иного, как только требования от философии организации в нашем сознании всех его отдельных конкретных элементов, — но организации, свершаемой вне форм систематизирующего насилия над этими отдельными элементами сознания. В этом требовании снова звучит та же жажда конкретности, которую мы все время видим у Шлегеля и которая так характерна для него, подменившего форму единства творчества формою жизненного единства. Особенно громко заявляет она о себе там, где он требует, чтобы логика была материальною, а система — индивидуумом, т. е. неразложимым и живым единством.

Но оставим теперь сферу теоретического творчества и перенесем внимание наше в плоскость художественных интересов Шлегеля. Не надо слишком долго и слиш-

ком вдумчиво изучать «широкобедрую Люцинду», как называет этот роман Шлегеля даже такой чуткий романтик, как Рикарда Хух, чтобы раз навсегда убедиться что она в эстетической плоскости борется совершенно с тою же проблемой, которую мы только что старались вскрыть в сфере теоретических исканий Шлегеля, что она в сущности является неудавшимся ответом на очень глубоко поставленный вопрос о возможности замкнуть в ограниченной сфере художественного произведения безграничную полноту переживания.

Совершенно те же мотивы, которые помешали Шлегелю стать создателем крупной философской системы, помешали ему и создать действительное художественное произведение из любимой и лелеемой им Люцинды. У него было слишком много любви к отдельному культурному явлению, чтобы подчинить его власти строго-философской систематизации, и слишком много привязанности к своим глубоким переживаниям, слишком много благодарности к ним, чтобы подчинить их власти эстетического законодательства. Как он отрицал дистанцию между базою философской системы и ее вершиною, как предательство полноты единству, так отрицал он и дистанцию между действительностью переживания и его эстетическим воплощением, как предательство жизни искусству. Он требовал, от художественного произведения (от него-то он, ведь, не отказывался), чтобы оно воплощало в себе подлинные переживания, но чтобы в процессе этого воплощения оно ни на шаг не удалялось бы само и не удаляло бы нас от центра и глубины воплощаемой жизни.

Но, выставляя такие требования, Шлегель неминуемо должен был двигаться в конце концов совершенно определенно навстречу полному отрицанию искусства, как самостоятельному, по отношению к жизни, началу, и к признанию его лишь в смысле оформляющего самое жизнь процесса. И тут, значит, мы встречаемся с ошибкою, совершенно аналогичною той, которую нам приходилось уже вскрывать в сфере теоретической проблемы. Для сферы предметных ценностей художественного творчества Шлегель снова постулирует тип оформления, правомерный только в плоскости ценностей состояния.

Нам кажется, что с этой точки зрения можно бы было дать совершенно детальный разбор Люцинды (мы этого здесь, конечно, сделать не можем), и что этот разбор привел бы безусловно к полному оправданию этой столь многими осмеянной и непонятой книги.

Люцинда, как предметная ценность, как художественное произведение, явно мало удачна. Но Люцинда, как ценность состояния, как иероглиф жизни, высоко значительна. Люцинда не есть вообще произведение художника, если брать это слово в его традиционном значении, она есть лишь на редкость убедительный жест одного из величайших творцов жизни. Ее ошибка отнюдь не заключается в столь часто порицавшейся спутанности теоретических и эстетических элементов, в ее как будто беспринципном шатании между дискурсивным мудрствованием и художественным творчеством. Все эти недостатки она всецело разделяет, между про-

чим, и с лучшими из Шиллеровских стихотворений, а потому ее особый характер и, может быть, думается, выяснен наиболее ярко в сравнении с ними.

Когда мы читаем Шиллера, например, его «Идеалы», то в полной независимости от вопроса, что́ это — философия или искусство, то и другое вместе, или ни то, ни другое? — мы совершенно определенно чувствуем, что «Идеалы» живут своей собственною, в них самих покоящеюся жизнью. Мы знаем, что «Идеалы» написаны Шиллером, но мы чувствуем также, что в ту минуту, когда он поставил последнюю точку, он как бы отшатнулся от них, отпустил их к полной самостоятельности и независимости. При чтении Шиллера наш взгляд обращен, вверх, он теряется в чуждом всему человеческому мире самодовлеющих ценностей. При чтении Шлегеля совершенно не то: тут взоры наши упорно обращаются книзу и подолгу любовно покоятся на душе художника, на ранах ее, исторгших с мукою слова̀ и образы Люцинды. И в этом, может быть, вскрывается одна из самых характернейших черт всех подлинно романтических произведений. Они все навеки остаются чуждыми и одинокими в холодном мире самодовлеющих предметных ценностей; вечно подвластные душе, их создавшей, на веки лишенные художественной самостоятельности, они бродятъ по миру. Оттого, быть может, и светится столько подлинной мистики в их больших и темных глазах, мистики, которой никогда не увидишь во взглядах взрослых людей.

Как объять безграничность переживания ограниченною формою художественного творчества, — вот, как

мы помним, основная проблема Люцинды. Что именно это стремление дать всю полноту жизни, не обронить ни одной священной крохи ее — является главною задачею Шлегеля, это звучит в каждой строке Люцинды, в каждом слове и в каждом образе ее. Но самым типичным для этого стремления является, быть может, известное место: «для моей любви к моей книге нет ничего более целесообразного, как если я сразу, сейчас же уничтожу то, что все мы называем порядком». Конечно — порядком эстетическим.

Откуда это отрицание порядка? В чем причина его? Все в том же. Эстетический порядок достижим исключительно путем перемещения одних и опущения других элементов переживания. Порядок — это одна из форм эстетического творчества. Всякое же оформление переживания есть с точки зрения чистой жизни, неминуемо искажение этого переживания, есть неминуемо положение определенной дистанции между ним и его воплощением, а это-то положение дистанции, это искажающее оформление и есть то, чего не может признать ревнивая влюбленность Шлегеля в единство, как в форму жизни. Он скорее согласен внести эстетический беспорядок в свое художественное произведение, чем закрепить в нем ложный распорядок своих душевных переживаний.

Но сам Шлегель совершенно не видит вскрываемых нами причин его отрицания эстетического порядка. Он думает, что Люцинда должна быть хаотична, чтобы отразить, как он пишет, «прекраснейший хаос его души». Эта фраза крайне важна. Она сразу в трех

направлениях вскрывает полное отсутствие в Шлегелевском сознании всякой границы между стихиями жизни и творчества, между разнохарактерными рядами ценностей состояния и предметных ценностей.

Во-первых, она неверна, предполагая, что хаос души должен передаваться хаотическим творчеством, а не творчеством, эстетически столь же строго закономерным, как и всякое другое. Если бы между ценностью состояния и предметною ценностью господствовала такая простая связь, то «Записки сумасшедшего» мог бы написать всякий сумасшедший, а не только Гоголь.

Во-вторых, она является предательством со стороны Шлегеля его собственной души, которая отнюдь не представляла из себя хаоса в то время, как он писал свою Люцинду. Напротив, все противоречия его существа покоились в то время на дне его души в абсолютной любви и гармонии, конституируя своею полярностью ее нераздельную целостность.

А в третьих, своим произнесением слова «хаос» она все же нащупывает какую-то истину. Нам кажется — ту истину, что гармония всех противоречий возможна только в сфере переживания, то есть возможна только как ценность состояния. Отраженная в плоскости предметных ценностей эта гармония неминуемо становится хаосом и враждой. По своему устремлению Люцинда совсем не есть, таким образом, отражение хаоса. Хаотична-же она только потому, что силится отразить положительное всеединство души, т. е. ее абсолютный синтез.

Шлегель сам говорит о своей «ярости синтеза», и мы действительно всюду чувствуем и слышим эту ярость. Так Шлегель хочет передать жизнь, как ее чувствует цельный, вечный, внутренний человек, как одну мысль, как одно, только одно неделимое чувство. Так он, уверяет что «Люцинда переживает все целым и бесконечным, что она не знает ни о каком расщеплении, что она едина и нераздельна». И та же тоска по всеединству, та же измученность им, которая звучит в этих словах Шлегеля, звучит с какою-то назойливою сознательностью и во всех наиболее характерных описаниях Шлегелевского романа. «То, что мне грезилось был не только один поцелуй, увивающие руки твои, это не было только желание сломить мучительное жало тоски и охладить сладкую раскаленность свою; не об устах твоих только тосковал я, не о глазах твоих, не о теле твоем; нет это была, — и вдруг характерно-иронический теоретизирующий аккорд, — это была совершенно романтическая путаница всех этих вещей».

О романтической путанице глаз, уст и тела Шлегель, конечно, никогда не мечтал; а о чем он мечтал и по чему он томился — станет ясным, если несколькими строками ниже прочтем: «все мистерии женственности носились надо мной». Так вот что: мистическую сущность женщины хотел передать Шлегель в своей Люцинде; мистическая целостность любящей души, положительное всеединство духа, как начало абсолютное — вот те корни, из которых выросла у Шлегеля его «ярость синтеза».

Но вернемся к нашей основной мысли: мы охарактеризовали формы единства жизни и творчества в их отличии и противоположности.

Нам выяснилось, что единство, как предметная ценность, есть всегда лишь вид объединения, основанного неминуемо на отрицании полноты множественности, т. е., как мы уже и формулировали, лишь отрицательное объединение.

Единство-же, как ценность состояния, является формою безотносительною к закону противоречия, и тем самым формою, безотносительною к отрицанию, т. е. действительным положительным всеединством.

Нам выяснилось дальше, как на проблеме философской системы, так и на фактах художественного творчества Шлегеля, что все его бессознательное стремление было направлено на то, чтобы сделать форму всеединства жизни формою художественного и философского творчества, т. е. приравнять единство, как предметную ценность, к единству, как ценности состояния.

В этом стремлении сгорела творческая сила Шлегеля и в этом огне родилась трагедия его. Сгорела великая сила, сгорела потому, что поставила себе совершенно невозможную задачу. Вместить жизнь, как таковую, в творчестве, вместить ценность состояния в предметной ценности свершения, вместить положительное всеединство в отрицающем объединении — это значит свершить чудо вмещения целого в его части. Это чудо оказалось не под силу и Шлегелю. Тот избыток, который кроется в каждом переживании по сравнении с творчеством, тот избыток, на отрицании которого всецело

зиждется превращение ценности состояния в предметную ценность положительного всеединства, в отрицательное объединение, введенный в сферу творчества, должен был неминуемо стать в отношении к ней элементом страшной взрывчатой силы.

Всякое творчество должно неминуемо начинаться актом внутреннего самоограничения. Положительное всеединство души, порождая, быть может, палящую тоску по творчеству, губит, однако, живую силу его. Никакое предметное творчество невозможно от синтетического лика души. Только проявление этого лика Шлегель всю жизнь считал подлинным творчеством. Вот, может быть, наиболее точная формула его трагедии.

По выходе в свет Люцинды, Шлейермахер писал в своих ответных письмах к Шлегелю: «Ничто божественное не может быть без святотатственного осквернения разложено на свои составные элементы». Думается, что и вообще, а в отношении к Шлегелю уже безусловно, эта фраза может быть прочтена и в несколько измененном смысле. Думается, что все то, что Шлегель носил на дне своей души, как неразложимое единство и абсолютную полноту ее, было его религиозною субстанциею. Он сам, по крайней мере, не раз это высказывал, сам определял религиозное переживание свое, как чувство противопоставленности человека в его нераздельной полноте вечному и бесконечному миру. Это определение синтетической целостности души, как ее религиозного корня, бросает

совершенно новый свет на всю трагедию шлегелевского творчества, окрашивает ее заревом религиозного пожара.

Положительное всеединство души не может быть выявлено. Не значит-ли это, что религиозный человек, не может себя проявить ни в какой сфере культурного строительства. Белое пламя религиозного переживания не закаляет волю нашу для великого подвига, — напротив, в этом пламени испепеляется воля и сгорает творческий акт. Религиозность мыслима, только, как форма переживания, как ценность состояния, не ведающая объективирующего жеста, не становящаяся никогда каким-либо свершением, не переходящая в плоскость ценностей предметных.

Возможна только жизнь в Боге, но навеки трагически неосуществима мысль о религиозной культуре. Бессмысленна потому, что культура есть творчество, а всякий творческий акт есть неминуемо разрушение синтетической целостности души, т. е. ее религиозной природы. Если есть вообще религиозное дело, то это дело не от мира сего, и если есть религиозность, как предметная ценность, то она мыслима только за пределами мира, нам данного.

Вот та антиномия культуры и жизни, религиозного переживания и творческого акта, под страшным знаком которой медленно гаснет жизнь Шлегеля. Воспитанный на греках и Фихте, на громадной культуре и титанической воле, Шлегель не может совершенно уйти в немую глубину своих религиозных переживаний. Он все еще рвется к творчеству, рвется несмотря на то,

что знает уже и пишет, что лишь в святой тиши подлинной пассивности человек может собрать воедино все свое «я» и прозревать внутренним оком последние глубины мира и жизни, что он уже понял, что молчание по доброй воле своей, свободное онемение свободного человека перед Господом Богом есть венец всякой мудрости.

Неугомонный брат неугомонно понукает его и обвиняет в лени. Он отшучивается и пишет, что «лень — это единственный богоподобный фрагмент, завещанный нам Богом». Но тут-же Новалису: «Та лень, в которой я признался брату, не лень, а страшная печаль моей души». Так внутренно печальный и в печали этой почти совсем одинокий, для большинства же прежде очень близких людей просто «обленившийся и опустившийся чудак», Шлегель медленно догорает покорным сыном католической церкви.

Когда читаешь последние вещи его, особенно «Философию жизни», становится больно и грустно: юный Шлегель — это широкое море и белые паруса. Шлегель последних лет — только «мертвая зыбь над затонувшим кораблем».

Трагедия мистического сознания.

I.

Божеское и человеческое сознание противоположны друг другу, и связаны друг с другом, как ночь и день.

Всему бесконечному миру вещей и обличий, всему, что стелется в бесконечных далях дня, — день строгий и властолюбивый собственник и хозяин; все это он ревниво блюдет своим солнечным взором.

Не то ночь. Она топит мир внешней предметности. Она ничем не владеет, ибо все уничтожает в себе. Царица без царства, она молчит в евангельской нищете своего духа. Мраком покоится в вечности.

Человеческое дневное сознание знает мир только вне себя и потому оно неминуемо внешне. Этот мир дан ему, как его второе, и оно относится к этому второму в своих творческих и познавательных актах. Относится в актах — это значит, что оно активно и относительно.

Ночному же, Божьему сознанию, напротив, мир имманентен. Божье сознание не знает ничего, как внешнего себе. Ни к какому иному, второму, оно не относится в своих познавательных и творческих

актах. Это значит, что оно абсолютно в пассивности своей.

Так Божье и человеческое сознание противостоят друг другу, как ночь и день, как нищета и богатство, как пассивное пребывание в имманентности и активное утверждение трансцендентности, как религиозная ценность состояния и предметная ценность религиозного постижения и творчества.

Бог — ночь, и все мистики тяготеют к ней:

И чудится давно минувшим сном
Теперь ему все светлое, живое.
И в чуждом, неразгаданном, ночном,
Он узнает наследье родовое.

Но все же мистики только смертные люди; потому души и сознания их постоянно мучаются соблазном и бессилием дневного, человеческого света.

Борьбу обоих начал я постараюсь вскрыть в мистических учениях Эккехарта и Плотина, а также в поэзии современного мистика Рейнера Мариа Рильке.

Значение первого связано с победою имманентного устремления мистического переживания; значение второго — с победою трансцендентного; значение последнего — определяется сознательною попыткою современности слить обе стихии в одно русло.

II.

Мистическое учение Эккехарта состоит из двух частей — из его религиозной психологии и метафизики.

Обе части находятся в принципиальной зависимости друг от друга, и их построения возводятся в полной аналогии друг к другу. Исходною точкою Эккехарта является психология: его неустрашимо правдивое, бесконечно-глубокое и точное проникновение в ту глубину религиозного переживания, которую он нес и знал в себе, которою он был. Силою двух моментов сильна религиозная жизнь человека.

Первый заключается в обретении той добродетели, которую Эккехарт ставит выше всех остальных и которую называет «Abgeschiedenheit» (отъединенность). Погружаясь в эту отъединенность, душа достигает своей высшей жизни, достигает своего обожествления. В ней она успокаивается в полном затишье. Все силы ее сначала замирают, потом совсем отмирают. Она бездумно думает, она безо̀бразно зрит, в ней звучит молчание, и вся она светится мраком. Эти полярности важны, как отрицание в обожествленной душе всякого движения и как уничтожение в нас всякого представления о ней. Такая душа, нераздельно и Божья и Божеская, непредставляема, ибо она никогда не предстоит нам, как внешний объект. Она лишь постигаема в живом обретении, ибо мы можем успокаиваться в ней, как в живом божественном субъекте. Но это постижение Бога Божьим во мне ведет тут же к умалению всякого теософического и теургического познания его, а также и к умалению теократического устроения человечества, ибо соединенная с Богом душа, по выраженному заявлению Эккехарта, Бога не знает, Бога не видит, Бога не любит и Бога не славит. Отсюда

ясно, что вся полнота религиозной культуры, а тем самым и всякой культуры вообще, может быть объяснена лишь отпадением человека от Бога, может быть осмыслена лишь, как мучительное воспоминание грешника о состоянии полного блаженства и полной безгрешности. Так высшим законом религиозной жизни является для Эккехарта погружение души в полную пассивность; так всякий творческий и объективирующий жест, вплоть до молитвы и исполнения воли Божией, вскрывается им, как отпадение души от последних религиозных глубин.

Но, подчеркивая столь сильно этот первой момент полной пассивности в мистическом учении Эккехарта, было бы несправедливо оставлять в тени второй, ему вполне противоположный. Многие места проповедей свидетельствуют о негодовании Эккехарта против тех, чья святость приводит к безразличию к заботам и трудам земным. Он требует жизненного дела, требует «разумного», «сознательного» и «упорядоченного» служения нуждам дня. Утверждает, что всякому созерцанию предопределено расцвести и оправдаться в деяниях и свершениях. Обременяет совесть только созерцающего евангельским словом о бесплодной смоковнице, которую нужно срубить, объясняет отсутствие у вновь обращенного апостола Павла ясного знания сущности отдельных добродетелей его малоопытностью в добрых делах и ставит, наконец, уже постигшую и обретшую Марфу выше восторженной и тоскующей Марии, утверждая тем самым превыше всех высот созерцания благословение живых и добрых дел.

Как примирить эти противоположности мистического учения Эккехарта? Думаю, что их совсем не надо примирять, их надо просто утвердить во всей их нераздельности и неслиянности. В их непримиренности кроется безусловно систематическая незавершенность Эккехартовского построения, но этою систематическою незавершенностью утверждается глубокая психологическая истина, та истина, что религиозная правда человека жива лишь противоположностями конечного и бесконечного, дневного и ночного, человеческого и Божьего, что возможна она только как вечная смена прилива и отлива религиозного переживания. Мелеет душа и — символами немощи и оскудения религиозной жизни — всплывают в ней одинокие пустынные острова, ждущие рук человека, чтобы зацвести и украситься: — жизнью, культурой и творчеством. Так непоследовательным признанием творчества утверждает Эккехарт ту истину, что религиозная жизнь человека, взятая в целом, возможна только как бесконечность тоски, но не как успокоение в бесконечности. Бог хочет пребывать вне человека, хочет, чтоб о нем «тосковали» и воздыхали. В эту непоследовательность спасается таким образом чувство Бога, как трансцендентной человеческому переживанию реальности, чувство дистанции между Творцом и творением, неспособным длительно пребывать в полном единении с абсолютным, а вместе с тем христианские добродетели — смирение и благоговение.

Вот психологическое учение Эккехарта о сущности религиозного переживания. Ему во всем, во всех

деталях соответствует его метафизическая концепция. Божий лик творится Эккехартом по образу и подобию преданной Богу души. А потому в метафизике Эккехарта с новой силой возникают все те трудности, котоые мы только что вскрыли и осмыслили в его религиозно-психологическом построении. Так как сущность Божества вскрывается Эккехартом в системе совершенно тех же определений, которые сочетались им раньше в понятии души, то проблема Божьего творчества или иначе проблема сотворения мира становится для него абсолютно неразрешимой. Эккехарт ясно заявляет: «Божество живет в абсолютном покое, оно ничего не изрекает, ничего не любит и ничего не творит». Божество ничего не творит, но перед Эккехартом расстилается во всей своей необозримой множественности сотворенный Богом мир. Вот метафизический аспект религиозно-психологической антиномии имманентного и трансцендентного мотива мистической жизни.

Правда, что эта антиномия, в известном смысле, осиливается метафизическим построением Эккехарта: ибо в полной пассивности пребывает лишь стоящее выше всякого бытия и познавания Божество, мир же из ничего творится Триединым Богом, творится в акте Его божественного самопознания. Равно как религиозно-психологическая антиномия снимается отделением души в смысле ее дна, — души, соответствующей божеству и пребывающей в святой пассивности и отъединенности от души в смысле триединства памяти, разума и воли, соответствующего триединству Отца,

Сына и Святого Духа. Но ясно, что для того метода, которым я сознательно и исключительно пользуюсь в моем разборе мистических концепций Эккехарта, Плотина и Рильке, для метода феноменологического анализа — это диалектическое осиливание является не их решением, а лишь сообщением о внутреннем состоянии решающей их души. Таким образом, слагающаяся для Эккехарта необходимость диалектического противопостановления как в душе, так и в Божестве, — начала пассивного единства началу активного триединства является для меня лишь теоретическою транскрипцией уже вскрытой нами мистической необходимости утверждать правду религиозной жизни, как борьбу имманентного начала, знающего единого Бога вне множественности Божьего мира, и начала трансцендентного, знающего божественную множественность, но не постигающего всеединого Бога.

Итак, вскрытая нами как в религиозно-психологической, так и в метафизической концепции Эккехарта антиномичность удерживается во всей своей неприкосновенности. Но если эта антиномичность в религиозно-психологической сфере могла быть нами утверждена, как правда тоски по бесконечному и невозможности успокоения в нем, как исполненная несовершенства, а потому и движения, человеческая правда о Боге, то аналогичное оправдание той же антиномичности в сфере метафизической является совершенно невозможным. Присужденность религиозного человека к подвигу творчества может быть осмыслена, как дань его конечной природе, а потому она решительно теряет

всякий смысл в применении к Божеской вечности, к вечному Богу. Тоскующий по Богу человек понятен, но Божья тоска по чему-либо немыслима. И, наделяя Бога по образу и подобию религиозной души присужденностью к творчеству, тоской и движением, Эккехарт должен был неминуемо устремиться к самому опасному из всех антропологизмов, к антропологизму религиозному, к утверждению Бога по образу и подобию религиозного гения.

Все опасности такой тенденции своего построения, созданной положением в ее основу религиозного переживания человека, Эккехарт, очевидно, смутно сознавал, а потому и противопоставил ей иную, обратную.

Первая тенденция поднимается со дна всего построения и последовательно распространяется кверху; начинается в психологии и проэцируется в метафизику. Ее правда коренится в требовании дела и творчества, предъявляемого Эккехартом к религиозной жизни человека. Ложью же она становится во всей концепции в ту минуту, когда Эккехарт, для которого все же по всему смыслу его построения покой, молчание и тишина являются высшим состоянием души и высшим проявлением жизни, превращает Бога в религиозного человека и требует от Него немощи самопроявления и творчества, т. е. в ту минуту, когда он ставит антропологическую проблему сотворения мира.

Смысл второй тенденции — уничтожение гибельных результатов первой. А потому ясно, что она начинается с отрицания того, утверждением чего кончается первая. Это значит, что если первая пришла к утвер-

ждению сотворенного Богом мира, то вторая должна начать с отрицания акта Божьего творчества. Если первая пришла к утверждению противопоставленности Бога и мира, то вторая опять-таки должна начать с утверждения полной тождественности Бога и мира. Но как религиозно-психологическая двойственность первой тенденции проэцировалась Эккехартом вверх, в его метафизическое построение, так и обратно: метафизическое единство второй тенденции опадает у него к низу и отражается в религиозно-психологической части его учения.

Приэтом последнее усложнение получается от того, что психология и метафизика Эккехарта противостоят друг другу два раза: во-первых, как психологическое и метафизическое учение, а, во-вторых, как психологический и метафизический момент каждого учения. При чем подлинным метафизическим элементом психологии является требование полной успокоенности души в переживании отъединенности, психологическим же элементом метафизики — утверждение акта Божьего самопознания, как акта сотворения мира. Так вся мистическая концепция Эккехарта живет, как бесконечно-сложная система отражений. Живет в какой-то постоянной аберрации образов и понятий. Волнуется мертвою зыбью над затопленною тайной своей жизни.

Итак, вторая в системе Эккехарта, безусловно победоносная, тенденция утвердила, вопреки первой, абсолютное единство Бога и мира и погрузила этот результат и в сферу психологического учения. Как Бог

и мир едины, так же едины человек и его творчество. Мир собственно не создан, и никакое дело в сущности, не совершено. Так четыре основных начала мистического построения Эккехарта: Бог и мир, человек и его творчество, — вбираются, в конце концов, в полярность человека и Бога. Но и эта последняя полярность противостоит всего лишь одну минуту мистическому порыву Эккехарта к последнему единству. Человек живет в мире, но мир покоится в Боге? Значит, в Боге пребывает и человек. В сущности мир и Бог едины, и человек постольку же Бог, поскольку Бог человек. Все различия гаснут, все противоположности исчезают. Темные воды мистической жизни поднимаются все выше. Трансцендентный Бог и всякая религиозная культура уже безвластны над душою человека и непонятны ей. Повсюду мрак победоносно оттесняет свет, и в святой тиши вечной ночи несутся темные воды вовеки одинокой и в самое себя впадающей реки.

III.

Так борются в мистическом учении Эккехарта начала имманентного и трансцендентного устремления религиозной жизни. Побеждает у Эккехарта начало имманентности. Переходим к Плотину.

Его система покоится на совершенно тех же основаниях: она жива все тем же дуализмом и тот же дуализм угрожает ей смертью. Быть может, эта полная тождественность животворящего и смертоносного на-

чала является наиболее характерным элементом всякой подлинно-мистической концепции. Разница лишь в том, что этот дуализм явлен в системе Плотина одновременно и с гораздо большей силой и с гораздо меньшей остротою, чем у Эккехарта. Сила этого Плотиновского дуализма в том, что он вполне осознан и даже формулирован величайшим мыслителем эллинизма. Сравнительно же меньшая острота его объясняется тем, что у Эккехарта оба мотива почти равносильны, а потому их борьба бесконечно мучительна; у Плотина же мотив трансцендентного устремления одерживает столь легкую победу, что для всех тех, для которых мистицизм связан прежде всего с мотивом имманентности, всегда будет подыматься вопрос — был ли Плотин вообще мистиком. Я думаю, что на этот вопрос нужно бы было дать безусловно положительный ответ даже и в том случае, если бы в защиту наличности в мистике Плотина имманентного мотива нельзя было привести ни одной строчки, кроме восьмой книги пятой Эннеады. Вся эта книга исполнена того, столь типичного для Эккехарта мистического переживания, которое, поднимаясь все выше и выше, топит в своем бесконечном разливе всякую трансцендентность мира и Бога. Пусть человек, так учит эта Эннеада Плотина, оставит, забудет всякий образ, как бы он ни был велик и прекрасен, пусть упадет на дно своей души и в ней, в этой душе, погасит все различия и все отдельности. Пусть станет всем и единым, пусть станет единством себя и своего Бога, который должен пролиться в него, пролиться в абсолютной тиши. Далекий и чуждый

своему Богу человек знает и видит себя и свой мир. Но в соединении с Ним, помня прежнюю оторванность и отказываясь от всякого возвратного взора, человек неизбежно гасит в себе всякое представление Божьего мира и своего я. Так погруженный на дно последнего и всеобъемлющего единства, он ничего больше не видит, ничего больше не знает. Как созерцающий субъект, он уничтожен, он жив еще только, как объект чужого созерцания.

Яснее и сильнее имманентное устремление мистического переживания вообще не может быть выражено Громадно и властно вырастает здесь все та же мысль, что последнее слияние человеческой души с Богом гасит в этой обожествленной душе все образы, все лики и все звуки, погружает ее тем самым в полный мрак и полное затишье. Так и у Плотина акт непосредственного слияния человеческой души с Богом, акт обожествления души, обрекается на полное бесплодие в смысле познания мира, как Божьего. Ибо слепая и глухонемая душа мистика может только коленопреклоненно и молитвенно молчать, сообщить же что-либо о мире, которому, сама того не зная, уже стала вечной могилой, — не в силах.

Несмотря на такой уклон своего мистического переживания, Плотин все же не ограничивается одним раскрытием сущности непосредственного слияния человека и Бога. Святой непродуктивности подлинно мистического Богопостижения он победоносно противоставляет всеохватывающую продуктивность религиозного миропознания.

Из глубин своего религиозного переживания его душа, собственно слепнущая и немеющая в нем, все же как-то выносит представление о трансцендентности Бога и знание трансцендентного мира, знание всех его форм и всей сложности его построения. Преодоление этого противоречия для Плотина особенно трудно потому, что методом всякого познания он утверждает созерцание, т. е. ту функцию духа, которая, быть может, более всех других держится двойственностью субъекта и объекта. Громадную трудность этого пункта своего построения Плотин прекрасно сознает, когда утверждая Бога, как красоту, а Богоисполненную душу, как душу слепую, он прямо и резко ставит вопрос: «Как можно быть соединенным с красотою, не созерцая ее?» Или тот же вопрос иначе: «Как можно, ослепнув уже при входе в царство красоты, благополучно пройти им, выйти из него и рассказать о всем, что видел и постиг?» Как у Экхарта, так и у Плотина на этот вопрос дан определенный ответ, но как в отношении Экхарта, так и в отношении Плотина, диалектические решения для нас важны только, как феноменологические проблемы. А потому, оставляя в тени все диалектическое цветение указанной только что антиномии, мы обращаемся к ее мистическим корням.

Как всюду и везде, так и в построении Плотина, наличность трансцендентного мотива коренится в том основном факте религиозной жизни, что она держится не только полярностью человека и Бога, но одновременно и полярностью человека и мира. Не только в

себе самом единого Бога знает религиозная жизнь человека, но, кроме Него, еще и бесконечную множественность мира. Пусть в редкие минуты величайшего напряжения мистического переживания этот мир, как необозримая множественность меркнет и гаснет, все же ему постоянно суждено воскресать. Но, празднуя таким образом свою победу над смертью, он одновременно стремится и быть побежденным; жаждет быть осиленным познающих духом человека, жаждет быть исцеленным от боли своей множественности. Жаждет стать единым, как дух, и в этом единстве подлинно богоподобным. Так вырастает мистическая необходимость метафизики объединения, как единственного пути возвращения Божьего мира к первоисточнику Божьего лона; так греховное пребывание мира во множественности и отъединенности обертывается для духа человеческого актом величайшего грехопадения. Из-за сострадания к миру дух подменяет правду своего мистического Богопостижения ложью своего религиозного миропознания. Нет мыслителя, который эту задачу спасения мира от боли его множественности выполнил бы с большей вдохновенностью, жертвенностью и красотою, чем Плотин.

Низший слой множественности, т. е. весь слой дурной особности, сводился в системе Аристотеля к принципу материи, мыслимой в отношении к форме, как начало, вполне самостоятельное и независимое. От всего этого низшего слоя множественности, а также от рокового дуализма формы и материи, Плотин сразу освобождается, отрицательно определяя дурную мно-

жественность, как неокончательную оформленность, а материю, как низшую из форм, как пустое и темное пространство. Так вся его система сразу же намечается, как монистическая иерархия форм. Крутыми ступенями эонов все это обилие форм возводится затем к первоисточнику всякого оформления — к мировой душе. Понимаемая таким образом, с одной стороны, как принцип всякого оформления и единство всех форм, мировая душа, с другой стороны, как бы внедряется в дух, т. е. в последнее единство, в тожественность сознания и бытия. Но и эта тожественность все еще слишком дуалистична, а потому, как последнюю теоретическую транскрипцию абсолютной целостности своей мистической жизни, Плотин воздвигает высший принцип своей философии, предельную вершину всей своей системы, свое Хэн (Ἕν), т. е. единство, стоящее одновременно и выше бытия и выше познания, — единство, в отношении которого всякое определение было бы ложью, не исключая даже и того, что оно должно быть мыслимо, как единство всех противоположностей, из которого все же одновременно проистекает вся красота и вся полнота созидающих форм.

Так неслиянно, но и нераздельно противостоят друг другу в сложном учении Плотина оба основных мотива всякого мистического опыта: стремление погасить Бога в имманентности религиозной жизни и утвердить его как начало трансцендентное по отношению к этой жизни.

Окончательной, односторонней победы одного мотива над другим у Плотина так же нет, как нет ее

и у Эккехарта, как не может быть ее ни в одном мистически живом и конкретном учении. Но все же, как у Эккехарта безусловно установима тенденция к победе имманентного начала, так у Плотина установима обратная тенденция к победе начала трансцендентного.

В стремлении к теоретическому отображению всеединящей целостности своей мистической жизни создает Плотин свою сложную философскую систему.

При всей своей глубокомысленности и при всей своей непревзойденной архитектонической красоте, система религиозного миропознания Плотина с неизбежностью, присущею всякому творению человека, все-же ложится непреодолимою дистанцией между познающим человеком и познаваемым Богом, ибо всякое постижение Его, неизбежно предает тайну непосредственного слияния с Ним.

IV.

Борьба имманентного и трансцендентного устремления мистической жизни разрешалась у Эккехарта победой имманентного, у Плотина победой трансцендентного мотива. Противоположность обоих мотивов может быть лучше всего приведена к следующей формуле: религиозное осиливание мира, свершаемое посредством волевого акта понятия и образа, удаляет меня от постижения Бога. Непосредственное постижение Его в акте непосредственного слияния с Ним,

превращает мир в абсолютную загадку, запрещая всякий творческий жест и всякий познавательный акт.

Всякое философское явление имеет, конечно, двойные корни: в личности, его непосредственно породившей, и в той эпохе, к которой принадлежит сама эта личность. А потому, я думаю, что имею право утвердить победу трансцендентного мотива у Плотина, как отсвет античного реализма, победу же у Эккехарта имманентного мотива, как возвещение современного идеалистического миросозерцания.

Всякое миросозерцание есть, в конце концов, установление определенного отношения между мною и миром и держится таким образом извечною полярностью я и не—я. Отсюда понятно, что в последнем счете возможно вообще только два миросозерцания. Определяя сознание моего я трансцендентною реальностью мирового не-я, неизбежно прийти к реалистическому мировоззрению Греции. Вызывая обратно всякую реальность из глубины мирополагающего я, неминуемо прийти к идеалистическому мировоззрению немецкой философии, раскрытому наиболее типично у Канта и Фихте.

Несмотря на всю свою громадную самостоятельность, Плотин все же является явным учеником греческой философии, той философии, типичнейшей чертой которой была полная независимость объекта познания от познающего субъекта и отрицание за актом познания какой бы то ни было активности. А потому мир и Бог, несмотря на все явное тяготение мистики Плотина к имманентизму, все же постоянно

остаются у него отодвинутыми в сферу трансцендентного, которой познающий субъект противостоит в полной пассивности и в отношении к которой вся его задача сводится лишь к адэкватному отражению.

Не таков Эккехарт. Несмотря на то, что все его писания показывают его глубокую связь с Аристотелем, Платоном, Плотином и мыслителями средневековья, — все же в них явно чувствуется, что Эккехарт стоит на пороге нового времени, что в его мистике, как и в жизненном подвиге Франциска Ассизского, начинает просыпаться та эпоха Возрождения, которая по всей линии своего развития провозгласила торжество индивидуализма. Политически это выразилось в создании национального государства и демократической тирании; эстетически — в центральном значении человека для искусства Возрождения, что яснее всего видно на истории портрета. Тот же индивидуализм звучит и во всех философских построениях Возрождения, но в этой области он формулируется гораздо позже, в системе Лейбница, являющейся во многих отношениях наиболее характерным осознанием культурно-психологических мотивов Возрождения.

Основная нота всего этого индивидуализма дана Эккехартом в одной фразе, понимания которой он от своих слушателей сознательно не требовал, но которая нам теперь до конца ясна во всех своих основах и всех своих последствиях: «Если бы не было меня, — пишет Эккехарт — то не было бы и Бога». Здесь одним взмахом уничтожается вера в трансцендентного Бога, а тем самым и вера в трансцендентность Божьего

мира, и с громадною силою провозглашается в форме мистического постижения великая тема трансцендентального идеализма, тема возвышения сверхличного я над всяким ему трансцендентным не-я.

Если Кантом во власть созидающего я были отданы только порядок, правда и смысл мира, но не его бытие, то у Фихте уже и само это бытие выводится из глубин мирополагающего я. Только еще в понятии должного удерживается этим мыслителем самостоятельность трансцендентного мира. У Гегеля погашается и этот последний дуализм сущего и должного; тем самым уничтожается в его системе уже всякое начало трансцендентности, провозглашается единодержавие абсолютного я. Так в диалектическом саморазвитии своего всеполагающего понятия Гегель совершенно так же уничтожает трансцендентную самостоятельность мира и Бога, как она уже раньше уничтожалась Эккехартом в его мистическом переживании. Так вскрывается то глубокое родство мистики и диалектики, корни которого нигде не обнажены с такою гениальностью, как в богословских писаниях юного Гегеля. Но такое утверждение Гегеля, как вершины начатого Кантом критического идеализма, верно, конечно, только постольку, поскольку неоспоримо то, что не оно одно только верно. Я повторю лишь общеизвестную истину, если скажу, что роковая сущность всякой вершины мысли и жизни кроется в том, что она, как вершина, неминуемо уничтожается в акте ее достижения. А потому, уничтожив мир, как не-я, Гегель не мог одновременно не уничтожить, и я, как я. Или иначе: до-

думывая до конца правду критического идеализма, он не мог не прийти к возстановлению правды античного реализма. Ибо ясно, что там, где идеалистическое я субъектировано настолько, что в нем уничтожено всякое все и всякий объект, оно не есть уже более только я, только субъект, но есть одновременно и подлинное все, и подлинный объект, и подлинная реальность. Так, додумывая до конца Канта и Фихте, Гегель роковым образом восстановлял Платона и Аристотеля. В попытке этого синтеза античного реализма и немецкого идеализма — громадное и вечное значение гегелианства. Его же несостоятельность заключается в том метафизическом значении, которое Гегель придал своему диалектическому методу. Величайший признак человеческой немощи, необходимость постоянно мучиться противоречиями, Гегель решительно утвердил, как подлинную сущность абсолютного, заносчиво забыв, что из человеческой немощи нельзя сделать Божьей силы и из греха несовершенного человека — достоинств совершенного Бога.

Я подробнее остановился на Гегеле, потому что мне кажется, что дух Гегелевской системы самым тесным образом связан с мистической концепцией Рейнера Мариа Рильке, как оно раскрыто в его «Книге Часов». Звеном, соединяющим в мистике Рильке мотив Плотина с мотивами Эккехарта, является не что иное, как телеологизм Гегеля.

Но мистик Рильке прежде всего поэт, а потому анализ его мистики должен прежде всего исходить из анализа существенных особенностей его образов.

Стремясь же далее установить соотношение его мистики с учениями Эккехарта и Плотина, мы должны будем установить отношение его образов к образам того и другого. Так нашей ближайшей задачей намечается сравнительная характеристика образов Эккехарта с образами Плотина.

Сравнивая язык Плотина с языком Эккехарта, нельзя не заметить, что в своем выборе образов Плотин в известном смысле в гораздо большей степени, чем Эккехарт, связан и стеснен какою-то превышающею его волю закономерностью и необходимостью. Образы, относимые Плотином к одному и тому же, крайне близки друг другу. Почти всегда каждый из них может быть воспринят, как вариация другого. У Плотина совсем нет образов, стоящих как бы вне целостной системы образности; у него нет образов одиноких и в этом смысле случайных. Так эманацию мира из высшего принципа своей системы из своего последнего единства, Плотин рисует, как огонь, распространяющий книзу все менее и менее сильные волны тепла; или как благовонную эссенцию, которая, постоянно теряя свой аромат, нистекает в разные стороны; как дерево, которое все более и более широкими ветвями ниспадает на землю; как источник, проливающийся в долины все утихающими волнами. Чувствуется, что все эти образы не только говорят об одном, но что они непосредственно суть одно и то же. Они связаны не только теоретическим единством раскрываемой во всех них тождественной мысли и мистическим единством раскрываемого во всех них тождественного переживания — они

связаны еще в гораздо большей степени определенным воззрительным единством. Во всех них присутствует какой-то прообраз, доступный непосредственно глазу, прообраз который все они несут в себе, как свой внутренний покой и свое устойчивое равновесие. Присматриваясь ближе к этому прообразу Плотиновских образов, замечаем, что он представляет из себя нечто в роде конуса световых лучей. Оттого же что лучи у вершины собраны в одну точку, а внизу наиболее рассеяны, получается впечатление неравномерной окрашенности всего конуса. Темная, у вершины, краска постепенно светлеет; внизу она переходит в легкую окрашенность.

Совершенно иное Эккехарт. Его образы связаны лишь теоретическим и мистическим единством раскрываемой в них тождественной мысли и жизни, но они не несут в себе никакого воззрительного единства, никакого глазу доступного прообраза. Так, например, Божество Эккехарт определяет, как бездну в молчании и мраке; как реку, впадающую в себя самое; как широкую гору, неподвижную в тихом ветре. Достаточно этих трех сравнений, чтоб увидеть, что образы Эккехарта не приводимы ни к какому одному воззрительному знаменателю. Как у Плотина, все они говорят об одном и том же, но в отличие от Плотина они зрительно не суть одно и то же.

Я думаю, что эта разница художественных приемов, как нельзя лучше оправдывает утверждаемую нами связь Плотина с греческим реализмом, а Эккехарта — с немецким идеализмом. Для Плотина Бог — транс-

цендентная духу реальность; глубочайшая связь с ним — адэкватное созерцание; закон художественного отношения к нему — полная пассивность; принцип эстетической закономерности — точное отражение. Все это в значительной степени объясняет рассмотренную нами особенность художественного творчества Плотина. Все его художественные образы светятся своим метафизически - реальным прообразом. Этот светящийся прообраз и есть их внутренняя сущность, та сверхъэстетическая существенность, которая сообщает им их внутренний покой и убедительность. Все эти свойства Плотина, как художника, сближают объективность его творчества с объективностью мифической.

Совсем иное Эккехарт. Для него Бог — имманентное человеческой душе переживание; глубочайшая связь с Ним — пребывание в абсолютной слитности; закон художественного отношения — творческая активность; принцип эстетической закономерности — самочинность созидающего я. Все это значит, что образы Эккехарта в сущности ничего не отображают, не отображают потому, что Эккехарт совсем не созерцает своего Бога, как трансцендентно-предметную реальность, а только изживает его в себе, как слепую глубину своей души. Сущность Эккехартовских образов совсем не кроется в их воззрительном содержании, а лишь в их внушающей силе. Художественные образы Эккехарта свободны от всякого метафизического прообраза, подвластны лишь мистической безóбразности, и в этом причина их несоедини-

мости друг с другом и одиночества каждого в самом себе. Все эти особенности Эккехарта, как художника, требуют определения его искусства, как идеалистического символизма. Переходим к Рейнеру Мариа Рильке.

V.

Первое, что поражает в его «Книге Часов», это то, что в отношении зрительной разрозненности образов, в обилии вариаций художественного воплощения определенного мистического переживания, он в бесконечно бо́льшей степени превосходит Эккехарта, чем Эккехарт Плотина. Бог Рильке — это и храм, который никогда не будет завершен, и ткань из тысячи корней, Он и бородатый мужик, и прокаженный сторож города, и выпавший из гнездышка птенец; Он великая роза бедности, Он тихий вечерний час; Он лабиринт и монастырь; Он лес, сосед и битва. Вот несколько почти случайных примеров, бесконечно разнообразной и ни к какому воззрительному единству не сводимой множественности поэтических образов Рильке. Что́ же говорит нам эта множественность, что́ она означает?

Сравнивая методы художественного воплощения мистических переживаний у Плотина и Эккехарта, мы старались осмыслить воззрительную разрозненность и множественность образов последнего, как художественное закрепление имманентного устремления мистических сил человека. Стремясь теперь далее к пости-

жению мистической жизни Рильке путем критического анализа его образов, мы естественно приходим к убеждению, что их обилие и богатство свидетельствует прежде всего о полной оторванности душевных корней поэта от всякой трансцендентной человеку реальности. Бог для Рильке не есть, таким образом, некий стоящий вне жизни абсолют, а есть сама эта жизнь в ее абсолютности, в ее предельности и полноте, есть та темная текущая во мраке и впадающая в себя самое река Эккехарта, над которой нет трансцендентного неба и которая не знает никаких берегов. Но такое постижение жизни, как начала абсолютного, совершается у Рильке лишь в бессознательной стихии его дарования и раскрывается прежде всего в разрозненности и многообразии его образов. Художественное же сознание поэта, оставаясь, как всегда, переферичным последней глубине творчества, ставит вопрос о субъекте утверждаемой жизни, о существе ее изживающем. Однако, неправомерность вопроса сейчас же сказывается: Рильке не находит ответа. Поэт и мыслитель не знает, кто изживает жизнь; знает только, что не те окружающие нас вещи и лики, что молчат в вечерах, как молчат в арфах их неспетые песни; знает лишь то, что не изживают ее ни воды, ни ветры, ни ароматы и цветы, ни теплые звери, ни птицы, ни люди. Но кто же является, наконец, субъектом всей изживаемой жизни? Быть может Бог? — Рильке ставит этот вопрос:

«Wer lebt es denn? Lebst Du es Gott das Leben?»

Но ответа, ответа положительного, он на него не дает, оставляя на его месте вопросительный знак —

выразительную недоуменность концепции. Рильке ответа не дает, но нам ясно, что ответ, и притом утвердительный, для него невозможен. Ибо утверждая жизнь, как начало всеобъемлющее и абсолютное, он утверждает ее не как божественную или божью, а совершенно определенно, как Бога. Но Бог, и как имя над всеми именами, и как мысль над всеми мыслями, и как чувство всех чувств, не может быть релятивизирован пониманием его, как процесса кем-то изживаемого, как функции какого-то субъекта. Раз жизнь — Бог, раз жизнь — начало безусловное и абсолютное, то вопрос о том, кто ее изживает, — совершенно бессмысленен и бесправен. Жизнь, утвержденная в смысле Абсолюта и в достоинстве Бога, не терпит ничего от себя отрешенного, не ведает ничего себе трансцендентного. Невозможность для мистического построения Рильке дать ответ на вопрос о субъекте жизни обертывается для нас неоспоримым правом отожествления его жизни с тою мистическою жизнью Эккехарта, которая, зарождаясь в личности, как начале индивидуальном, прежде всего уничтожает в ней все индивидуальное и определяет ее, как органическое единство личного и сверхличного. Поднимаясь все выше и выше, эта жизнь в разливе своих сил начинает постепенно поглощать мир, как трансцендентные ей объективные дали, и затопляет, в конце концов, и последнюю вершину этого «Жизни-Бога».

Для полного уяснения этого центрального постижения Рильке, для правильного представления себе его «Жизни-Бога» наиболее важны еще два момента.

Во-первых, к абсолютной Жизни Рильке, к Его Богу нельзя стремиться, Его невозможно искать, к Нему невозможно приближаться. Ибо в устремлении к Нему, человек должен положить Его, как Начало отличное от себя, как Начало трансцендентное, а тем самым уже и как Начало не всеобъемлющее, не совершенное, т. е. не абсолютное в себе самом. Но положение Абсолютного Бога, как не абсолютного, есть искушение Бога, есть уничтожение Жизни. Во-вторых, та же тождественность Жизни и Бога, та же имманентность Бога-Жизни, делает для Рильке абсолютно непонятным, более того, абсолютно невозможным удержание образа Бога в трансцендирующих актах художественного и философского творчества. Всякое образное утверждение или обретение Бога есть для Рильке не что иное, как существенное удаление человека от Бога в формах и методах творчества, в понятиях, символах и идеях.

Итак, в «Жизни-Боге» Рейнера Рильке можно только изначально быть, пребывать, расти, растворяться и возрождаться.

„Alle, welche Dich suchen, versuchen Dich,
Und die so Dich finden, binden Dich
An Bild und Gebärde.
Ich aber will Dich begreifen,
Wie Dich die Erde begreift,
Mit meinem Reifen
reift
Dein Reich“ *).

*) Все, что ищут Тебя, испытуют Тебя.
Те, что находят Тебя, связуют Тебя
в образе и жесте.

Вот образы и думы, которые раскрывают нам безусловное корневое сродство мистических построений Рильке и Эккехарта. Но зависимость современного поэта от средневекового мудреца ощутима не только в недрах и корнях его миросозерцания. Вся полнота и все цветение его мистических переживаний интимно предопределены жизнью и исповедью Мейстера Эккехарта.

Бог приближается к душе поэта только вечерними часами, когда все чувства мира и все силы его становятся глубокими и тихими; когда в нем затихает, а позже — тихо умирает все светлое, случайное, дневное; когда ни звука жизни не плещется в тиши, когда на все нисходит вечный мрак, тая в своем молчании все горы и все дали, все образы, и светы, и огни. В такие великие минуты подлинной богоисполненности мира и в душу человека проливается святая ночь последнего богоподобия; душа просыпается к смерти, в ней умирают все образы, движения и понятия. Тиха эта ночь, тиха и глуха, и в ее святой тишине душа молчит свои гимны; поет их, не зная слов, не помня звуков.

„Doch wie ich mich auch in mich selber neige;
Mein Gott ist dunkel und wie ein Gewebe
Von hundert Wurzeln, welche schweigsam
trinken

Я же хочу постичь Тебя,
как Тебя постигает Земля,
В моем созревании
созревает
твое Царство“.

Nur, dass ich mich aus seiner Wärme hebe,
Mehr weiss ich nicht, weil alle meine Zweige
Tief unten ruhn und nur im Winde
winken" *).

Ясно, что такое совпадение религиозного опыта Рильке с религиозным опытом и религиозным построением Экхарта, должно было обернуться для мистической концепции поэта совершенно теми же трудностями, которые нам встретились в анализе учения самого Экхарта. Утверждая Бога, как пребывающего во мраке и молчании и отрицая за ним всякое творческое «и рече Господь», Рильке, казалось бы, совершенно определенно ставит себя в безысходное положение в смысле постижения трансцендентного Бога и исходящего из Него процесса сотворения мира. Казалось бы так; но вот, лишь бегло рисуя лик трансцендентного Бога на горизонте своего построения, Рильке все же существенно утверждает Его трансцендентность путем заботливого и детального изображения становящегося мира. Имманентному устремлению Экхарта к погашению всех форм бытия в мистической ночи религиозного переживания поэт заботливо противополагает трансцендентный мотив Плотина; в своей книге наряду с живописью «отъединенной души», как выс-

*) „Как бы я в себя самого не склонялся,
Бог мой темен и подобен сплетению
Сотни корней, которые пьют молча
Лишь то, что я подымаюсь из Его темных недр,
Большего я не знаю, потому что все мои ветви
Покоятся глубоко внизу и колеблются только в ветр".

шего принципа всего построения, он стремится дать также и дедукцию форм и образов мира.

Приглядимся несколько ближе к этим Плотиновским мотивам Рильке, к его трансцендентному Богу и к его пониманию мирового процесса.

Наиболее важным окажется здесь то влияние, которое на мистическое построение Рильке оказали системы немецкого идеализма. Как теоретическое «Я» Фихте стремится стать «Я» абсолютным, как «дух» Гегеля вскрывает и обретает свою последнюю сущность лишь путем саморазвития, как Шеллингово «абсолютное» становится абсолютным лишь в процессе субъект-объективации, так и Бог Рильке есть Бог становящийся, Бог созидающийся.

„Noch bist Du nicht kalt und
es ist nicht zu spät,
In Deine werdenden Tiefen zu tauchen
Wo sich das Leben ruhig verrät“ *).

Такое понимание Бога существеннее и полнее всего раскрывается в книге Рильке в образе Бога, как сына-наследника. Новозаветность Рильковского построения доходит в своем самоискажении до полного отрицания Бога Отца.

Отца нельзя любить. От его беспомощных и пустых рук мы всегда отвертываемся с холодным и жестоким лицом. Его увядающие слова кладем в старинные

*) „Ты еще не остыл
и еще не поздно
Окунуться в Твои созидающие глубины,
В которых спокойно теплится жизнь“.

и тлеющие книги, которые затем никогда не достаем с полок и почти никогда не читаем. Заботы отца нас давят, как кошмары, и его голос угнетает нас подобно тяжелому камню. Мы никогда не понимаем речи отца и видим всегда лишь формы его губ, которые роняют мертвые для нас слова.

Отец — наше прошлое и нам вечно чужое; называть Бога отцом значит тысячекратно отделяться от Него. Бог больше отца, Он то, чем отец был, и то, чем он не стал; Он наше будущее, сын, наследник. Он унаследует зелень умерших садов и тихую синеву распадшихся небес. Все сказанные солнцем лета, все весны, сияющие и жалобные, как письма молодых женщин, все осени, которые, как пышные наряды лежат в воспоминаниях поэтов, все зимы, одинокие и сирые. Он унаследует Венецию и Рим, Флоренцию, собор пизанский, Москву и Киев. Все звуки притекут к Нему, речи, трубы и скрипки, и драгоценными камнями воссияют в Нем все когда-либо звучавшие песни.

Но вот возникают тревожные вопросы: если Бог лишь наследник всех богатств и судеб мира, то кто же преумножал все богатства, кто изживал и изживает эти судьбы; если Бог — Сын, то кто же Его отец, кто Бог — Создатель, да и Создатель ли Бог?

Все эти вопросы мистическое построение Рильке решает с безусловною последовательностью и с большим мужеством.

Утверждая Бога, как Сына, Рильке смело утверждает человека, как отца своего Бога, и утверждая Бога, как наследника мира, он провозглашает человека,

как Его творца. Так весь процесс мирового развития Рильке понимает, как дневной труд человека над созданием Бога. Бог же является тою святою ночью, которою закончится трудовой день. Она тихо сойдет к нему, погасит в себе его шум и исцелит его боль, — боль тоски, порывов и творчества. Так, полная реализация Бога есть одновременно и смерть миру.

«Sie (die Welt) ist vergangen, denn Du bist»*).

Такое понимание Бога, не как стоящего в начале всех начал Творца, а как строющуюся в веках вершину всех творений, интересно и важно прежде всего тем, что в нем достигается, по крайней мере на первый взгляд, то единение имманентного и трансцендентного мотива мистики, которого не смогли осуществить ни Эккехартовская ни Плотиновская концепции.

Вместе с Эккехартом Рильке обретает Бога на дне своей души и утверждает это дно: его мрак, тишину и молчание, как высший религиозный принцип, как подлинного Бога. Однако ни Эккехарт ни Рильке не удовлетворяются таким Богом, который является могилой творчеству и делает непонятным созданный мир. Одинаково устанавливая, как свой высший религиозный принцип, Бога имманентного устремления, оба построения явно тяготеют и к Богу в смысле принципа трансцендентности и в смысле трансцендентной реальности. Но в то время, как это тяготение совершенно не уживается в системе Эккехарта, оно гармонично входит в миросозерцание Рильке. Полная неприемлемость транс-

*) „Он (мир) уничтожился, ибо Ты стал“.

цендентного Бога для Эккехарта коренится в том, что он стремится утвердить его, как Создателя и Вседержителя мира, человека, а в конце концов и той обожествленной и отъединенной души, которая является все же высшим религиозным принципом всего его построения. Но понимание высшего принципа, как принципа, генетически обусловленного, есть уже уничтожение этого принципа, как высшего. Так, вскрывается губительный смысл трансцендентного Бога для всего мистического миропредставления Эккехарта. Совершенно иное у Рильке. Утверждая трансцендентного Бога, он отнюдь не приписывает Ему никакой творческой функции; отнюдь не полагает Его, как создателя и вседержителя отъединенной души, а потому и не умаляет этим своим положением Его абсолютного религиозного достоинства. Его трансцендентный Бог есть скорее порождение богоисполненной души. Как семя прорастает ростком, так прорастает у Рильке отъединенная душа Эккехарта трансцендентной реальностью Плотина. Процесс роста есть процесс становления мира, процесс раскрытия его форм и путей. Так примиряет Рильке в формах своего мистического телеологизма первенствующее религиозное значение статической пассивной и богоисполненной души с представлением трансцендентного Бога и динамикой мирового процесса. Так выростает синтез Плотина и Эккехарта. Однако, присмотримся ближе к этому синтезу.

В тиши молчания и мраке души обретает Рильке Бога, как тишину, молчание и мрак. Но, облеченный в достоинства молчания и мрака, Бог не может быть

обвинен в движении и творчестве. Однако, перед человеком расстилается сотворенный и вечно далее творимый мир. Этот мир должен быть принят, этот процесс должен быть осмыслен; и вот человек принимает всю вину на себя, утверждая себя, как творца и вседержителя мира. Но, становясь творцом и шумно проливая в мир молчание своей души, человек неминуемо уничтожает себя, как богоподобного. Получается снова роковая антиномия: для того, чтобы обрести Бога, необходимо громадное углубление религиозной жизни. Для того же, чтобы не исказить Божий лик выражением творческой муки, для того, чтобы удержать Бога как Бога, — человеку необходимо снова впасть в конечность, в богоборчество актов творчества и познания. Так мистический синтез Рильке обертывается для человека бессознательным требованием оскудения религиозной жизни, ибо мы видели, что религиозен человек Рильке лишь в отношении к Богу обретаемому. Бог же, им построяемый, т. е. подлинный Бог Рильке, строится уже безбожными руками, а потому невольно вырастает вопрос: да Бог ли он?

Думаю, что нет; думаю, что образ Бога так же искажен в построении Рильке, как и сущность религиозной жизни. Его синтез подозрителен уже тем, что как всякий синтез он по всей своей природе снимает в своем высшем единстве характер соединяемых им элементов. Давая в своей системе синтез Фихтевского данного и должного, Гегель в сущности этого синтеза не дает, ибо уничтожает в нем всю сущность должного, как должного, т. е. как начала, с данным вовеки веков

неслиянного. Давая также в понятии прекрасной души синтез природной склонности и нравственного долга, Шиллер опять-таки совсем не дает этого синтеза, ибо убивает в нем природу нравственного долга, как начала противостоящего природной склонности человека. Также и становящийся в трансцендентность Бог Рильке совсем не есть тот трансцендентный Бог, что утверждался Плотином и искался Экхартом.

Всюду, где в подлинной мистической жизни подымается тоска по Богу, как по трансцендентной реальности, она всегда означает мучительную жажду освобождения от того мистического солипсизма, который неминуемо вырастает там, где последнею религиозною сущностью утверждается обожествленная душа в смысле лично-сверхличной монады. Мистическая жизнь, та темная, в себя самое впадающая река, которую проповедует Экхарт, зажигается в этой жажде великою тоскою по теснящим ее берегам в Боге реального мира, и по последней реальности Бога, как того вечного моря, в которое ей — судьба и веление впасть. Оттого трансцендентный мотив мистики будет всегда требовать Бога Создателя и Вседержителя, Бога, в прошлом отпустившего мир в жизнь, и Бога, в будущем ждущего возврата этого мира к себе.

Совсем не таков трансцендентный Бог Рильке. Лишь во времени вырастающий из мистической жизни человека, он ей не гранитный берег, у подножья которого так спокойно струить свои воды, и не то ждущее ее вечное море, гул и сущность которого она давно уже предчувствовала в шуме и ритме своих волн; сам, ее

порождение, он только туман над ее глубиною: ночью протянется берегом, а утром, в лучах восходящего солнца, загорится иной раз далеким и царственным морем. В сущности же нет ни моря, ни берега, нет и трансцендентного Бога. Ибо Бог, как сын человека, не есть Бог, а если и есть, то не Бог христианский, а Бог ничшеанский, т. е. не Бог, а Сверхчеловек. Такой Бог не разрушит одиночества мистических переживаний. С таким Богом одиноко и страшно, и эта нота одиночества, отверженности и какой-то устрашенности почти все время звучит в прекрасной книге Рейнера Марии Рильке.

Так его синтез кончается в сущности уничтожением Бога, как Бога, и религиозной жизни человека, как жизни подлинно религиозной. Снова звучат в душе две одинаково сильные тоски: затопить Бога в себе и удержать Его, как вечную вершину на вечных горизонтах. В невозможности слить воедино оба эти устремления — величайшее страдание человека; в этом страдании — последняя правда его религиозной жизни.

ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Историческое исследование понятий жизни и творчества.

При всем разнообразии философских направлений современности, философия последнего полувека представляется нам все же отмеченной совершенно определенным единством. Историческим корнем этого единства является, по нашему мнению, новое и творческое углубление в Канта; знаменитое «zurück zu Kant» Отто Либмана.

Конечно, система Канта насквозь взволнована самыми разнообразными течениями, пронизана противоречиями; этими противоречиями еще долго будет питаться как развитие кантианских школ, так и борьба врагов системы Канта с ее защитниками и продолжателями.

Но, несмотря на безусловную справедливость сказанного, все же нетрудно указать на ту мысль критицизма, которая составляет его характернейшую историческую заслугу и основную систематическую сущность.

Основная разница между докантовской философией и новою философией, навсегда определенною критической мыслью Канта, заключается в том, что вся докантовская философия определяла абсолютный предмет познания, как некую, по отношению к познающему субъекту, *трансцендентную реальность.* Критика же чистого разума определила этот абсолютный предмет, как имманентную познающему субъекту систему объективно *трансцендентальных принципов.* Такое превращение абсолютного, как правомерно искомого человеческой мысли, из начала трансцендентного в начало трансцендентальности означало прежде всего решительное избавление абсолюта из его положения потустороннего, наджизненного одиночества и утверждение его, как основного структурного элемента живой культурной работы. Таким образом, разница между докантовской философией и философией Канта заключается отнюдь не в том, что первая стремилась к познанию абсолюта, вторая же отказалась от этого стремления, ограничась познанием относительной сферы явлений. От стремления познать абсолютное Кант никогда не думал отказываться. Такой отказ был бы равносилен злейшей измене всему делу философии. Весь скептицизм Канта заключается только в том, что он решительно отклонил попытку догматизма узреть абсолютное в образе стоящего высоко над землею солнца. Он действительно переложил горизонт философии так, что солнце абсолютного осталось за ее горизонтом. Но этот закат абсолютного отнюдь не приводит теорию познания Канта к бессильному отказу от подлинного знания. Не приводит по-

тому, что как зашедшее солнце остается в вечернем мире, одевая все предметы светом и тенью, а тем самым и формой, так и покоющееся за горизонтом познаваемости абсолютное Канта одевает все предметы духовного космоса — научные суждения, художественные произведения, религиозные символы и жизнь — своими оформляющими отсветами, т. е. их трансцендентально-предметными формами.

Узрение абсолютного остается, значит, и после «Критики чистого разума» единственной подлинной задачей философии. Разница лишь в том, что взоры современного критицизма как бы опущены, что критицизм ищет не солнца в небе, а лишь его следы и отсветы на гаснущей земле. Разница лишь в том, что он уже не мнит узреть абсолютное в его надземной целостности и небесной отрешенности, но стремится уловить это абсолютное в его формальном аспекте, в его функции оформления нашей человеческой жизни и нашего культурного творчества. Эту опущенность философского взора современного трансцендентализма нельзя не признать. Но непризнание этого взора, опущенного лишь затем, чтобы уловить запечатленность всего земного отсветами абсолютного, за все тот же испытующий вечность и вечно религиозный взор единой в мире философии необходимо конечно еще определеннее отвергнуть.

Согласно со всем сказанным, задача неокантианской философии должна была прежде всего определиться, как систематическое рассмотрение всех областей культуры с целью отделения в них трансцендентально-формального элемента, т. е. *элемента абсолютного,* от случай-

ного и преходящего начала материальности, как психической, так и физической.

Такое самоопределение философии трансцендентализма естественно заставляло ее искать своего поля деятельности вдали от высоких башен метафизики, «вокруг которых обыкновенно сильно свищут ветры», заставляло ее тяготеть, к «плодотворным низинам», вростать корнями в живую полноту человеческого творчества и труда. Придерживаясь таким образом в своем устремлении к абсолютному руководящей нити культурно данного, философия трансцендентального идеализма покорно отдает функцию первичного постижения, первичного обретения абсолютного тому конкретному: научному, художественному, нравственному и религиозному творчеству, в котором еще Гете прозревал начало всех начал: «Am Anfang war die Tat». Роль же философа она сводит прежде всего к роли внимательного созерцателя всех свершенных и все далее и далее свершаемых человечеством деяний духа, к роли возвестителя тех формальных моментов абсолютного, которые подобно бесплотным лучам благодати над головами праведников и святых, нетленно сияют над всеми творениями человеческого гения.

В этом стремлении стеснить организм философии с одной стороны иррациональным началом эмпирически данного, а с другой — рациональным началом трансцендентально-оформляющего, одновременно оберегая его как от «гетерономии законодательствующего метафизицизма, так и от аномии беззаконного и враждебного закону эмпиризма», одинаково сошлись как Вин-

дельбанд, Риккерт и Ласк, так и Гуссерль, Коген и Наторп. Однако, чтобы окончательно уяснить себе вскрытую нами сущность трансцендентального идеализма, нужно еще выяснить одну грозящую ему опасность. Есть среди крупных представителей современного трансцендентализма мыслители, как например Зиммель и Дильтей, у которых определенно наблюдается, если и не теоретически утвержденная, то всею историею их творчества выявленная склонность превратить систематическое положение трансцендентального идеализма, заключающееся, как это было показано, в том, что абсолютное *налично* для философии лишь в виде формально-объективного момента при конкретной данности культурных благ, в тенденцию заменить научно-философское раскрытие этих формально - объективных моментов и их организацию в целостный образ философской системы антисистематическим и, так сказать, миросозерцательным погружением философствующего духа в величайшие художественные и религиозные создания человечества. Ясно, что философия трансцендентального идеализма, стремящаяся к объективности и научности, никогда не сможет признать за этою ею же порожденною тенденцией правомерности и философичности. Такое признание было бы теоретическим самоубийством. Но все же, поскольку всякое явление жизни вскрывает свою подлинную природу лишь в образе грозящей ему смерти, постольку и оговоренная нами миросозерцательная тенденция трансцендентального идеализма должна быть признана за его характерную черту.

Итак, главное, что сделал Кант, заключается в том, что он отверг трансцендентное, как объект философии, и заменил этот отвергнутый объект принципом трансцендентальной объективности. Говоря иначе, это значит, что он узрел абсолютное не в образе целостно-оформленной метафизической целостности, но в виде трансцендентального элемента формы, придающей всему культурному творчеству человечества характер необходимости и всезначимости. При всей своей громадности такое разрешение основной проблемы познания, проблемы его абсолютного предмета, сразу же обнаруживает свою принципиальную и поныне все еще неразрешенную трудность.

Трудность эта заключается в том, что, облачая достоинством абсолютного форму, как таковую, Кант должен был положить начало содержания, или материи, как начало относительное и преходящее. Но если из двух начал, начал формы и оформляемого, составляющих единую целостность оформленного, одно начало, а именно начало оформляемого, полагалось как начало случайное, то ясно, что «счастливою случайностью», не больше, оказывался и самый акт оформления. Так попадало у Канта начало целостности и конкретности в сферу относительного и случайного. В этом роковом повороте кантовской философии коренится причина формалистического характера всего его учения. Отсюда в теоретической философии одностороннее признание научного достоинства прежде всего за математикой и математизирующими естественными науками; въ практической — нивеллирующая тенденция «категориче-

ского императива», абсолютно неспособного постичь и оправдать конкретную полноту и спецификацию нравственной жизни; въ глубокомысленно задуманной эстетике — ее своеобразной эстетизм, решающийся приписать красоту лишь арабескам да цветам и беспомощно немеющий перед убеждающей целостностью действительно большого искусства.

Ясно, что порабощенное таким образом критицизмом, ибо отданное им во власть эмпирической случайности, начало целостности и конкретности должно было сейчас же по осознании этой порабощенности стать искомым всей после-кантовской философии. Осознание это, в котором наиболее влиятельно участвовали Фихте, Шиллер и Шлейермахер, свершило свою работу быстро и убедительно. Его результатом была гениальная попытка романтизма выбиться из теснящих пределов критицизма и взять абсолютное уже не как элемент трансцендентальной формы, но прежде всего как оформленность, живую и целостную.

Этою борьбою с критицизмом ярко запечатлена вся своеобразная структура культурного идеала романтизма. В своем стремлении взять абсолютное не как элемент формы, но как живую оформленность, романтизм должен был прежде всего отрицать специфическую форму каждой области творчества, как ее безусловную границу. В этом утверждении «диффузности границ» всех самодовлеющих по Канту областей культуры выростал типично-романтический метод организации всех видов творчества в некий целостный лик в сущности всюду единого гнозиса. Как это ни пара-

доксально, но, быть может, наиболее точно структурная особенность культурного идеала романтизма выражается в его никогда, конечно, не осуществимом стремлении расположить центр каждой культурной области на ее же границе. Так центрирует романтизм положительную науку в пределе философии, философию — в пределе искусства, искусство в пределе религии, а религию в самой беспредельной жизни. Так раскрывает он нам наиболее характерную черту своего идеала культуры в парадоксальном требовании, чтобы каждая отдельная область творчества как бы прорывала себя самое в неудержимом стремлении осилить то абсолютное содержание жизни, которое по всему своему существу решительно не под силу ее методическим формам. Жизнь в смысле объединения всех сил человека воедино, жизнь в образе космического и мистического всеединства, — вот та вершина целостности и конкретности, та последняя и положительная беспредельность, создающая, организующая и снова уничтожающая всякие пределы, к утверждению которой сводились, в конце концов, все страстные усилия классического романтизма. Этим стремлением перестать говорить о жизни, а сказать ее самое, навеки если и осмыслен, то все-таки и осужден трагический срыв романтического искусства с отвесной крутизны его последних устремлений. Этим стремлением поставить в центр системы философии все ту же целостную, конкретную жизнь жива в конце концов и философия романтизма. Жива как в юношеских дневниках и письмах Гёльдерлина, так и в законченной системе Гегеля.

Однако, Гегель — единственный осиливший задачу романтизма — осилил ее только потому, что ясно понял: чтобы философствовать от имени жизни, надо эту жизнь сначала философски осилить. Нужно взять ее не в ее непосредственной, в переживании обретаемой данности, но в ее теоретической транскрипции. Такой теоретической транскрипцией явился для Гегеля высший принцип его философии, его саморазвивающаяся конкретная идея. Конечно, гегельянство является высшим достижением романтизма. Но оно является им лишь постольку, поскольку оно является и отказом от него. Гегель завершил романтизм только потому, что отказался от бесконечности его притязаний. Он осуществил философию целостного, конкретного начала только потому, что взял это начало в его философском аспекте, т. е. ввел его в строгие границы определенной и в себе обособленной области творчества, именуемой философией.

Его изумительно меткое и точное осуждение романтического искусства, постоянно стремящегося выйти в форме своего эстетического самоутверждения за пределы самого себя, дабы осилить никогда не подвластное ему абсолютное содержание, ясно свидетельствует о том, что он определенно понял наличную для всякой области творчества необходимость жить и творить в признании своих неснимаемых границ, определенно понял, что бесконечно борясь за уничтожение всяких границ своих владений, придется, в конце концов, потерять над ними всякую власть. Ибо у творчества нет власти над безграничным. Если такое толко-

вание гегельянства кажется несколько искусственным, так только потому, что Гегель бесконечно искусно скрыл свое философское самоограничение страшным расширением границ своей философии.

История новейшей философии безусловно оправдывает все наше рассуждение. Ни романтизму, ни гегельянству она не оказала доверия. И в этом своем отрицательном вотуме она была безусловно права. Ибо ни романтизму, ни гегельянству не удалось уйти от кантовского трансцендентального формализма в сторону более живого познания абсолюта, как начала конкретной и целостной оформленности. Романтизм не пошел далее организации всех форм творчества в перспективе той романтической хаотичности, которая, быть может, и жива предчувствием целостности, но все-же не ведет к ней.

А гегельянство, если и осилило это начало, так только в его одностороннем отражении, только в его философском аспекте. Ибо отожествление мысли и жизни, логики и метафизики, конечного и бесконечного, которым Гегель думал освободиться от характера «аспектности» своей философии и превратить логическую форму абсолютного в метафизически оформленный абсолют, не могло, конечно, скрыть от критического взора истории одностороннего и насильственного характера его учения.

Так не сбылись мечты того поколения, которое думало высечь из кремня критицизма огненную искру своей новой философии, философии целостности и конкретности, философии по образу и подобию все-

единой и всеисчерпывающей жизни. Наступила, как известно, пора того всеобщего разочарования в значении философии, глубина которого с достаточною яркостью измеряется падением самой философии до уровня материализма. Что было делать? Очевидно, оставался только обратный путь возвращения к старой позиции критицизма. Она и была занята. Что же она породила?

Освободившись от романтического засилья философических тенденций, положительная наука решительно утвердилась под знаменем своих аналитических самодовлеющих методов. Бесконечно обогатившись всеми приемами и образами романтического творчества, навсегда усвоив себе метод сближения отдельных областей искусства друг с другом, навсегда приняв сказочность и мифичность, метафизичность и символичность, искусство последних десятилетий в целом все же определенно отошло от хаотичности и гетерономичности синтетических тенденций романтизма. Тот же дух анализа не исчез, но, напротив, шире раскрылся во второй половине XIX столетия и в области государственной и политической жизни; синтетические тенденции романтического теократизма и гегелевой государственности объективного духа умерли где-то вдали от действительной жизни. В религиозной, социальной и личной жизни царят те же силы, господствуют те же тенденции. Іонас Кон вполне справедливо отмечает в своей книге «Vom Sinn der modernen Kultur», что *подлинного синтеза нигде нет,* а господствующие синтетические тенденции так абстрактны и так нивелли-

рующи, что способны всего лишь на то, чтобы вызвать, как антитезу себе, бессильное дробление и крошение всего индивидуально-конкретного содержания свершающейся на наших глазах жизни. Справедливо подчеркивает он, что в религиозной сфере в ней противостоят синтетические тенденции пустого рационализма и бессильный атомизм мистических переживаний; в социальной — нивеллирующий синтетизм современного индустриализма, обезличивающего всякий труд, и чрезмерно быстро возрастающие ныне требования не столько стать личностью, сколько быть признанным за таковую. В сфере личных жизненных идеалов громко раздающееся эстетическое требование стать «художественною формою себя самого» и глубоко-своеобразное показательное явление современного обще-европейского эстетства, подменяющего волевое создание единой личности безвольным созерцанием ее элементов, созерцанием, разлагающим эту личность, подобно пуантилистическому методу импрессионизма, на бесконечное обилие каких-то самодовлеющих точек переживания. Но самое важное, быть может, не то, что жизнь европейского человечества пошла этим путем аналитического раздробления духовных сил, но что философия, самосознание культуры и жизни, своим возвращением к Канту вполне оправдала этот путь.

Однако, все сказанное нами об аналитическом духе современной культуры и современной философии верно, конечно, лишь относительно. Наряду с тенденцией анализа и распада не чуждо, конечно, современности и устремление к духовной целостности и культурному

синтезу. Целый ряд явлений живо свидетельствует об этом стремлении.

У нас в России мы в философии переживаем связанное с именем Владимира Соловьева углубление в славянофильское учение о целостной природе церковно-религиозного начала, а в искусстве — синтетические устремления символизма. На Западе мы также присутствуем при возрождении объединяющих и центрирующих сил романтизма, мистики и гегельянства. Острее, чем когда-либо, прислушиваемся мы ныне к той критике аналитических и атомистических основ жизни и творчества, которую дали Фихте, Шлегель, Новалис, Шлейермахер, Одоевский, Киреевский, Хомяков и Вл. Соловьев. С глубоким волнением перечитываем гениальные письма Шиллера о том, что естественное чувство жизни нигде в современной культуре не находит своего отражения, и что великая истина, являемая аналитическим духом времени, представляется нам неприемлемой и парадоксальной. Снова проснулась в душах наших романтическая жажда вырваться из мучительных тисков научных схем и понятий, освободить как наш художественный, так и наш философский гнозис от той предварительности и периферичности, которыми он все еще трагически запечатлен. Сильнее, чем когда-либо, порываемся мы ныне сорвать с абсолютного все его мертвые личины и обрести его в его живом и порождающем центре, в его подлинной сущности, в его целостности и конкретности. Страстнее, быть может, чем в эпоху классического романтизма, стремимся мы ныне критически прорваться сквозь кованный

строй всех форм абсолютного и жизненно войти в абсолютное самого абсолюта.

Этим стремлением явно запечатлены те формы современного неоромантизма, что возникли при современном неокантианстве. Значение и успех прагматизма, Джемса и, главное, Бергсона объясняется прежде всего, конечно, тем, что оба мыслителя взяли на себя защиту жизни: — целостности и конкретности от деструктивной власти аналитического критицизма. Взять взяли, но защитить — конечно не защитили. У Джемса есть только слепой инстинкт истины, беспомощно задыхающийся в нефилософской атмосфере эмпиризма, психологизма и утилитаризма, а у Бергсона всего только один гениальный жест, которым он действительно вырывается из сферы прагматически-символической научности и на мгновение погружается в «durée», в живой поток онтологически-реального бывания. Но этот жест, который в «Essai sur les données immédiates de la conscience» действительно как бы скользит вблизи мистически-живой реальности, в главном труде Бергсона «Evolution créatrice» уже совсем бессилен и беспомощен. Рванувшись к жизни, как к живой мистической душе вселенной, Бергсон, как и все метафизики, подвергнутые им гениальнейшей критике, превратил эту живую душу в мертвую схему, в отвлеченную схему метафизицированного биологизма. Таким образом и Джемс и Бергсон оказываются совершенно бессильными совлечь философскую мысль с тех путей, на которые ее поставила «Критика чистого разума». Трансцендентализм, не осиленный в свое

время мечтами верного земле реалиста Новалиса и сказками заоблачного Тика, трагической ложью католицизма Фридриха Шлегеля и ужасною правдой безумья Гёлдерлина — не осилен, конечно, и прагматическим утверждением жизни.

Все прагматическое движение является, значит, снова лишь признаком нашей великой тоски по философии конкретной, целостной и синтетической, но не действительными достижениями таковой. Тоска наша по синтезу велика. Но она не в силах помочь нам отчалить от пустынного берега аналитической мысли. Психологически мы горим ею, но космическою силою попутного ветра она не надувает поникших парусов наших. В мертвой воде неподвижен корабль наш, и мы бессильно суетимся на его невздрагивающей палубе.

Несмотря на все усилия романтизма и прагматизма, абсолютное, как начало целостное, конкретное и оформленное, находится все еще в том же положении опущенности за философский горизонт, в какое его повергла критическая мысль Канта. При чем оно, конечно, по-прежнему продолжает требовать своего признания, продолжает требовать для себя определенного логического места в строющемся здании философской системы, определенной формы своего философского самоутверждения.

А так как тому, о чем тоскует Эрос философии, ее Логос никогда не смеет отказать в признании и осуществлении, то ясно, что место это должно быть указано, и форма эта должна быть найдена. Весь вопрос только в том, каким путем двинуться к этой

цели? Вся предлагаемая статья — схематическая фиксация этого пути. Определять его потому здесь не место. Пока нам важно только одно. Отметить те причины, благодаря которым критический трансцендентализм остался непобедимым, как для классического немецкого романтизма, так и для современного нам английского, американского и французского прагматизма. Причины эти заключаются в недостаточном признании открытых Кантом безусловных истин и в выросшем отсюда ложном стремлении заменить кантовский критицизм новыми формами отвергнутой им метафизики, в то время как открытой оставалась лишь совершенно иная возможность свободного совмещения кантовского трансцендентализма с внеметафизическим утверждением жизненного начала целостного и конкретного синтетизма.

Лишь этим путем абсолютного признания и утверждения великого дела Канта, лишь путем безкорыстного признания его гениального *вражьего* подвига, можно нам попытаться взять начало целостности и конкретности под свою философскую опеку. Говоря более детально, это значит, что, вводя в замкнутый круг нашего философского миросозерцания начало целостности и конкретности, мы, во-первых, отнюдь не должны превращать его в прямой и подлинный объект философского познания, что неминуемо привело бы нас к отвергнутой Кантом до-кантовой метафизике объекта. Во-вторых, мы не должны превращать это искомое нами начало и в потенциальную сущность познающего субъекта, что неминуемо привело бы нас

к той послекантовой метафизике субъекта, которая в известном смысле пыталась отменить самого Канта. Но раз начало целостности и конкретности не может быть утверждено в философской системе ни как объект, ни как субъект философского познания, то ясно, что оно не может быть осмыслено и в духе трансцендентального идеализма Шеллинга, в смысле индифферентного субъект-объективного основания как субъекта, так и объекта. А так как все замкнутое в круг философского познания должно неминуемо располагаться или в сфере субъекта или в сфере объекта или, наконец, на линии индифферентного субъект-объектного касания этих обеих сфер, то ясно, что синтетическое начало абсолюта, как некая конкретная и целостная оформленность, должно неминуемо выпасть из сферы всякого философского познания.

Итак, мы приходим к результату, что Последней Истине в философии места нет. Значит ли это, однако, что между Последней Истиной и философией действительно порвана уже всякая связь? Такой вывод был бы преждевременен. Если Последней Истине и нет места в философии, то, быть может, философии найдется место в Последней Истине? Если Последняя Истина и не может быть втиснута в организм философии, то она все же, может быть понята, как та единственная атмосфера, в которой этому организму возможно дышать и развиваться?

В попытке положительного ответа на этот вопрос и заключается, по нашему мнению, очередная задача философии.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Феноменологическое узрение понятий жизни и творчества.

Показав проблему синтетической целостности жизни и трансцендентальной формы, всегда противостоящей какому-нибудь содержанию, или, что в сущности то же самое *), проблему жизни и творчества в ее исторической перспективе, я должен теперь подойти к той же проблеме с другой стороны, со стороны более существенной, должен постараться осветить ее не историческим, но систематическим светом, должен, одним словом, взять и охватить ее не в ее внешней исторической перспективе, но в ее внутреннем смысле и существе.

Для того, чтобы понятия жизни и творчества могли бы стать плодотворными орудиями моего философствования, а затем и правомерными моментами самой философии, необходимо прежде всего, чтобы они были отпрепарированы мною со всею доступною им и не-

*) Тождество этих понятій вскроется всем дальнейшим ходом изложения.

обходимою для мысли о них четкостью и чистотой. Для того же, чтобы приступить к этой научной работе очищения и чеканки, к этому процессу препарирования философских понятий, мне, стоящему в момент начала моего философствования еще вне организма моей философии, необходимо, конечно, прежде всего найти нечто по отношению к моей строющейся мысли донаучное, до-философское, приблизительное, сырое, аморфное, нечто такое, к чему вообще можно бы было приложить отточенный нож аналитической мысли и расчлененные, критически-возделанные части чего можно бы было, по свершении этой необходимой сецирующей работы, однозначно запечатлеть вполне точными логическими формулами. Тут у меня на минуту возникает мысль о возможности опереть свое строющееся знание, свою строющуюся философию на известные мне результаты чужой умственной работы, на то знание, которое стоит передо мной в образах философских систем прошлого. Но такая возможность сейчас же рассеивается. И действительно. Или чужое знание есть для моей умственной жизни знание подлинно чужое, а тем самым мне непонятное, для меня неприемлемое, и в качестве подножия для моей системы постижений абсолютно непригодное, или же оно, наоборот, естественно входит в организм моей мысли, утверждается в ней как ее правомерное и существенное звено, т. е. перестает быть для меня чужим, т. е. снова ставит вопрос о своем подножьи, о своем основании. И вот тут-то и выясняется мне, что искомое мною основание моего философского знания, искомая мною

до-научная и до-философская данность, ждущая своей научно-философской обработки, может быть, мне дана, поскольку я жажду философии живой и творческой и определенно отрицаю бесплодную работу переливания завещанных мне мертвых кристаллов чужих систем и понятий в новые, быть может даже и оригинальные, но снова и снова мертвые формы, в сущности всегда одним и тем же, тем никому несказуемым, но всем известным, что будучи всегда иным, но всегда и само-тождественным, временами почти иссякая, временами же внезапно наростая, постоянно течет сквозь все человеческие души, и что мы все точно указуем многосмысленным и приблизительным словом «переживание».

Но присмотримся ближе к этому вводимому нами здесь термину. Спросим себя — что же значит переживание? И в каком смысле философия может и должна исходить из его непосредственных данных? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, надо прежде всего уяснить себе то, что в мире нет решительно ничего, что в том или ином смысле не могло бы быть пережито. Мы одинаково переживаем как физическую вещь, так и психический процесс, как бескорыстное чувство, так и расчетливую мысль, как царство абстракций, так и конкретную данность, как объективную истину, так и субъективное мнение, как математическую формулу, так и мистический иероглиф. В виду такой переживаемости решительно всего, что вообще очерчиваемо кругом нашего сознания, исход из переживания должен, очевидно, или не говорить ровно ничего, или понятие

переживания должно быть так или иначе существенно сужено и уточнено.

В целях такого уточнения теоретическая мысль должна в том, что она именует переживанием, прежде всего строго отличить самый процесс переживания от того, что в нем переживается. Нечто на первый взгляд очень близкое к такому разделению неустанно занимает всех лучших логиков нашего времени. Все они постоянно стремятся к тому, чтобы со всею возможною точностью отделить психически-реальный акт научного суждения, т. е. переживание, от сверхбытийного смыслового состава знания и перенести проведение этой демаркационной черты из сферы логики в сферы этики, эстетики и религии. Однако, такое разделение не совсем совпадает с тем, которое необходимо нам для того, чтобы точнее вскрыть природу того переживания, которое должно быть положено в основу всякой почвенной, корневой философии. Не совпадает оно потому, что, говоря о переживании, как о психическом процессе, как о психической данности, действительности, мы в сущности говорим уже *не о переживании, но лишь о его теоретическом истолковании.* Психичность, процессуальность, данность, действительность, все это моменты смыслового состава знания, которые могут быть пережиты, но которые никогда не могут быть определены, как переживание. Психическая действительность уже по тому одному не есть ни в каком смысле переживание, что она есть объект знания; переживание же, в отличие от всего переживаемого в нем, никогда не может стать объектом знания, ибо

оно есть то, что постоянно дарует человеческому знанию все его объекты и что этой своей функцией принципиально отлично от них. Подари переживание себя самого нашему знанию как некий предмет, стань оно само объектом, и процесс поступления новых объектов знания был бы навеки пресечен. Переживание есть, значит, такая наличность нашего сознания, которая никогда не может по всей своей природе стать объектом нашего знания.

Вводя, таким образом, в свое философское построение термин «переживание», я вполне отчетливо сознаю, что исхожу из понятия, логически абсолютно непрозрачного, логически неопределимого, т. е. исхожу в сущности не из понятия, но лишь из стремления поймать неуловимое и из признаваемой мною невозможности действительно свершить это уловление. Но именно такой парадоксальный исход я и признаю единственно правильным. И действительно: раз уже философия ищет исходной точки, то она должна искать ее в том, что не есть она сама. Замыкая исходный пункт философии в круг ее самой, мы лишь снова повторяем вопрос об ее основании и исходе. Но так как природа философии есть, конечно, прежде всего стихия понимания, то ясно, что исход философии из того, что не есть она сама, есть неминуемо исход из того, что для нее должно быть непонятным. Логическая пластичность философской мысли коренится, таким образом, как раз в том, что всякая философская мысль живет и светится на темном фоне тайны. Было бы, однако, несправедливо думать, что философия оконча-

тельно бессильна по отношению к тайному. Понятие алогичного есть понятие логики. Понятие иррациональности есть понятие рациональное. Все это говорит о том, что философия способна осилить понятие переживания в ряде отрицательных суждений, что она может очертить его контур как линию своего автономного самоограничения. — Но самоограничение естественно предполагает самостановление. Отрицательное определение тем точнее, чем больше положительного содержания отрицается в нем. Это значит, что определение понятия переживания возможно лишь как завершение исчерпывающей философской системы, но не как начало ее. Отсюда ясно, что поскольку философии необходимо в самом же начале зачерпнуть живой воды переживания, постольку же ей невозможно начать свою жизнь с проникновенного узрения его логической природы. Но если для философии и не возможно логическое опознание своего исхода, то для нее возможно его феноменологическое описание.

Я сижу и читаю. Захваченный чтениемъ *я почти не чувствую себя. Возникающий из книги мир все* сложнее дробится в нарастающем обилии направляемых на него форм постижения: передо мной развертываются пересекающиеся ряды смыслов, понятий, образов. Но вот не то за темным окном моей комнаты не то во мне самом, в моей душе возникает странный, отзывающий звук. Мгновение, и все богатство моего сознания, меркнет, пропадает, погружается в мрак. Душа смотрит в темную даль и не знает, чья эта даль;

она слушает гул глубины и не знает, чья это глубина: ее или мира?

Так проходит ночь — может быть — вечность. Лишь в брезжущем свете возвращаюсь я своим сознанием в знакомую комнату и гашу ненужную лампу. Передо мной привычный мир книжных полок, открытых книг и начатых рукописей. Что же было со мною, запавшего в паузу моего бытия таинственною ночью? На неизбежный вопрос этот прежде всего отвечает воспоминание обо всем происшедшем. Его свет, словно водораздел, мгновенно врезается в тот поток целостного переживания, которым я был этою ночью, и сразу же как бы рассекает мое я на две части, на то я, которое в данную минуту вспоминает о происходившем со мною, и на то другое я, что представляет собою изживавшее эту ночь я, но поставленное теперь уже в положение чего-то вспоминаемого мною и этим, конечно, уже умаленное и искаженное. Таким образом мое я распадается на два полюса, которые сейчас же по их распадении соединяются мертвым пространством ложащейся между ними дистанции. Мгновение, и вокруг этой дистанционной линии, как вокруг соединяющей полюсы моего я оси, начинают постепенно возникать и затем все быстрее и быстрее вращаться всевозможные этические и эстетические оценки происшедшего, его мистические истолкования и направленные на него вопросы теоретического анализа.

Вот описание переживания. Согласно моему стремлению дать переживание в отличие от переживаемого, я во всем моем рассказе оставил *что* моего пережива-

ния совершенно в тени. Для меня важна прежде всего структура переживания, как переживания, его внутренний ритм, как таковой. Эта ритмическая структура до некоторой степени, конечно, совершенно независима от качественной сущности переживаемой в ней предметности. Оставаясь структурно совершенно тождественным самому себе, приведенное мною переживание, может быть, в своем значении как бесконечно понижено, так и бесконечно повышено. Его понижение не представляет никакого интереса. Повышение же, наоборот, должно быть отмечено, ибо ему придется сыграть в нашем построении существенную роль. А потому пусть будет тут же сказано: предельных границ это повышение достигает в том случае, если мы приведенный нами в нашем примере «мир, возникающий из книги», заменим космическою целостностью Божьего мира, расчлененное этим книжным миром сознание — сознанием организованным всеми теми этическими, эстетическими, теоретическими и религиозными формами, в которых мы бесконечно отстраиваем извечно предстоящую нам проблематичность Божьего мира; странный, отзывающий звук — ясным Богооткровенным смыслом.

Дав описательным методом себе отчет в том, что представляет собою переживание, как явление, как феномен, мы постараемся теперь несколько ближе всмотреться в его внутреннюю структуру. Структура же эта прежде всего круговая. Это значит, что конец описанного мною переживания повторяет в известном смысле начало; середина же его предельно удалена

как от начала, так и от конца. Всмотримся раньше в начало и конец описанного мною переживания, а затем в его середину.

На первый взгляд, начало и конец представляются глубоко различными. И представление это в известных пределах вполне правильно. Действительно, исход описанного мною переживания рисовал состояние полной *пассивности моего я*. Передо мной раскрывался, рос и креп в своих самодовлеющих формах некий законченный мир. Ему, этому миру, было всецело отдано мое я. В нем оно было настолько погашено, что его в сущности почти что не было: *оно было только легким контуром мира.*

Конец представлял собою нечто иное. В нем я рисовал мое я в состоянии *величайшей активности*. На ту часть мира, которую оно вспоминало как пережитую им ночь, оно восставало целым роем вопросов, оценок и толкований. Этим восстанием данная моему я реальность мира решительно превращалась в предстоящую ему проблему. В таком превращении мир, как мир, почти уничтожался, ибо он превращался *в темный центр еще не окончательно распутанной мною сети проблем.*

Но при всей этой разнице описанные мною исход и конец являются все же существенно схожими друг с другом. Сходство это заключается в том, что в обоих моментах переживание течет как бы по двум руслам: по руслу мира и по руслу я. Пусть воды его подымаются и опускаются то в одном русле, то в другом, пусть то одно русло, то другое почти иссякает —

все же наличность этих двух русел остается фактом решающим и неизменным.

Нечто совсем иное представляет собою переживание в его центральной части. Тут оно течет не двумя руслами, но одним руслом. Это одно русло не может быть названо ни руслом мира (ибо нет мира без противостоящего ему я), ни руслом я (ибо я невозможно без противостоящего ему мира). Если, значит, в переживаниях начала и конца одинаково переживалось *некое нечто* (мир книги, Божий мир, бывшая ночь), то в переживании *центральном* решительно нельзя указать никакого определенного предмета переживания. Оно есть пауза нашего сознания, *положительную существенность* которой мы познаем лишь по углубленности и облагороженному тембру нашей долго молчавшей и снова возвращающейся к своей жизни в голосах и звуках души.

Таким образом наше рассмотрение описанного нами переживания ясно усматривает в нем два непосредственно созерцаемых нами противоположных полюса. Задача этих полюсов стать как бы подножьями искомых нами понятий жизни и творчества. Но тут мы очевидно подходим к самому критическому моменту всего нашего построения. Сущность этого кризиса не должна быть скрываема, но, напротив, должна быть откровенно подчеркнута и ясно формулирована. Итак, полюсы переживания должны быть использованы в целях построения понятий. Переживание есть по существу такая наличность сознания, которая никогда не может стать предметом знания. Отсюда с новою

силою четко вырастают два уже выдвигавшихся нами положения: *1) переживание есть то, чего понять нельзя, 2) переживание должно быть так или иначе осилено в понятии.*

Сопоставление и непримиримость этих положений порождают убеждение, что между *первоисточником всякого гнозиса*, т. е. *переживанием*, и впервые возникающим понятием, т. е. *основным понятием строющейся философской системы, должно полагать* какое-то совершенно иное отношение, чем то, которое в уже возникшей области понимания мы, обыкновенно, мыслим между понятием и его предметом. Не входя в детали гносеологического анализа по вопросу о предмете познания, можно все же сказать, что в имманентно замкнутой сфере знания между понятием и его предметом всегда господствует для наивного сознания категория сходства, а для критического — категория тождества. Понимать нечто означает в этой сфере состоявшагося знания уловлять это нечто. Иметь его предметом означает отмечать его элементы и признаки. Совсем другой характер носит отношение между переживанием и *перво*понятием. Никак, ни в каком смысле невозможно полагать между переживанием и первопонятием отношения сходства или тождества, и никогда переживание не становится предметом понятия. В этом пункте нужно просто признать наличность совершенно иного обстояния дела. *Переживание не отражается в понятии, но как бы расцветает им. Понятие не понимает, не уловляет переживания, переживание лишь означается и знаменуется им.*

Почему вообще переживание порождает понятие, и почему такие-то пласты переживания всходят именно такими понятиями, точнее, почему вообще в непонятном нам мире существуют понятия — это вопросы, на которые нет ответа, и нет ответа потому, что это вопросы последние. На последние же вопросы отвечают не знанием, но мудростию, т.-е. отвечают не ответами, но погружением себя в те последние пласты духа, которые вообще не зацветают вопросами.

Согласно всему сказанному, я в том полюсе моего переживания, из которого исходил и к которому возвращался, который живописал образом двух сообщающихся русл с попеременно прибывающим то в одном, то в другом притоком воды, который не терминологически определял, но лишь образно знаменовал словами о пассивности и активности, — *догматически водружаю областную категорию субъект-объектного дуализма,* как категорию, господствующую над всем тем миром понятий, которым иррационально расцветает этот первый полюс моего переживания, — *область же эту я именую областью творчества.*

Предоставляя более строгую и детальную разработку этой области следующей главе этой работы, мы все же уже теперь, т.-е. в результате феноменологического анализа, можем вполне определенно обозначить тот подлежащий этой разработке материал, который мы мним и выдвигаем, словом *творчество.*

Устанавливая в будущем понятие творчества, мы должны будем нашим научным мышлением очертить такое содержание сознания, в основе которого поко-

илась бы категория субъект-объектного дуализма, или, говоря иначе, должны будем выдвинуть содержание, безостаточно разложимое на содержание, мыслимое в категории субъекта, и на содержание, мыслимое в категории объекта.

Далее, мы должны будем поставить вопрос о том, возможно ли распадение той сферы нашего переживания, которую мы называем творчеством, на противоположности субъекта и объекта только в одном образе, или же мыслима возможность нескольких, отличных друг от друга образов такого распадения. За правомерность последнего предположения говорит то обстоятельство, что, возникая нашим вспоминающим сознанием, т.-е. полюсом нашего субъективированного я над свершившимся в нас фактом некоего переживаниия, т.-е. над полюсом нашего объективированного я, мы можем возникать над ним как в направлении художественного созерцания его, так и в направлении религиозного его истолкования или теоретического осмысливания. Разнообразие же этих функций возникновения, а тем самым субъектов переживания, будет естественно определять и разнообразие объектов переживаний, ибо в зависимости от того, какая часть или сторона переживания определится как субъект, очертится и сущность той оставшейся части переживания, которая тем самым станет в положение объекта.

Наконец, и это, быть может, самый сложный вопрос, вынужденные к допущению нескольких понятий субъекта и нескольких понятий объекта, а тем самым и к допущению нескольких типов противопоста-

вления субъекта объекту, мы должны будем выдвинуть и проблему принципальной классификации этих образов оформления объекта субъектом, или, что то же самое, мы должны будем выдвинуть принципально обоснованную классификацию форм творчества.

Переходя далее ко второму полюсу переживания, т.-е. к тому полюсу, который я живописал образом соединения русел *я и мира* в единое и единственное русло, которое не может быть названо ни руслом мира ни руслом я, который я не терминологически определялъ, но образно знаменовал словами о беспредметной паузе моего сознания, я догматически водружаю в нем областную категорию целостности, т.-е. категорию *положительного всеединства,* как категорию, господствующую над всем тем миром понятий, которыми иррационально расцветает этот второй полюс моего переживания. *Область же эту я именую областью жизни.*

Предоставляя более строгую и детальную разработку этой области следующей главе этой работы, мы все же уже теперь, т.-е. в результате феноменологического анализа, можем вполне определенно обозначить тот подлежащий этой разработке материал, который мы мним и выдвигаем словом *жизнь.*

Устанавливая в будущем понятие жизни, мы должны будем нашим научным мышлением очертить такое содержание сознания, к которому абсолютно не привносимы категории субъекта и объекта, или, говоря иначе, должны будем мыслить такое содержание сознания, мысля которое, мы должны будем запретить себе

мыслить его чьим-либо объектом, а равно и субъектом какого-либо противостоящего ему объекта.

Далее, мысля именуемое жизнью содержание, мы должны будем мыслить его абсолютно нерасчлененным и нераздробленным, ибо каждое расчленение обмысливаемого содержания является лишь результатом постепенного и не сразу всестороннего овладения им, является результатом установления на него нескольких методологически различных и в этом различии автономных точек зрения.

Наконец, и это самое важное, мысля жизнь, т.-е. делая объектом то, что по существу и по определению никогда и никак не может быть поставлено в положение объекта, мы должны будем помнить, что, стремясь сделать жизнь предметом нашего логического узрения, мы, в прямом смысле этого слова, никогда не сможем осуществить этого желания нашего. И не сможем потому, что уже одно введение жизни в поле зрения логического субъекта есть полное уничтожение ее в ее конкретной сущности, есть безнадежная подмена ее тем логическим жестом нашим, которым, постоянно стараясь схватить жизнь, мы только снова и снова спугиваем ее.

Выяснение внешних контуров противостоящих друг другу сфер жизни и творчества закончено. Жизнь и творчество определены, как два полюса логически индифферентного переживания, или как две тенденции его. Устремляясь к полюсу творчества, переживание как бы стремится навстречу всем родам постижения. С этою целью оно раскалывается на многие части, из

которых каждая оказывается в состоянии стать в положение субъекта, постигающего все остальные части его, как данные ему объекты. Перед нами развертывается монадологическая структура сферы творчества, а тем самым и сферы культуры. Устремляясь к полюсу жизни, переживание как бы стремится выйти из-под власти какого бы то ни было постижения. С этою целью оно свертывается в один познавательно-нерасчленимый темный центр, в котором гаснут все образы, отцветают все понятия и умолкают всякие звуки.

Так раскрывается нам сущность мистического начала жизни.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Научное раскрытие понятий жизни и творчества.

I.

Понятие жизни.

Пержде чем перейти к дальнейшему научному раскрытию того *понятия жизни,* контуры которого уже предстали перед нами в предыдущей главе в результате феноменологического анализа, будет не лишним остановиться несколько подробнее на том, что такое представляет собою жизнь, не как понятие, но как один из полюсов того переживания, которое мы положили в основу всего нашего построения.

В главе о феноменологическом узрении понятий жизни и творчества я был, конечно, не только в праве, но был прямо-таки обязан исходить в описании того, что мною именуется жизнью, исключительно из данных своего собственного внутреннего опыта. Но в главе, посвященной научному расширению понятия жизни, я естественно должен озаботиться упрочнением и объективацией моего опыта путем его дополнения и

освещения свидетельствами других людей о том, чтò и как переживалось ими, когда они переживали то, что я именую жизнью.

Что переживание, именуемое мною *жизнью,* является по всему своему существу и значению переживанием мистическим, это мною уже сказано, а потому ясно и то, что расширение моего внутреннего опыта жизни мне должно искать прежде всего в писаниях мистиков.

Конечно, задачу раскрытия мистического учения о жизни решать попутно и в контексте целого ряда иных вопросов совершенно невозможно, а потому то немногое, что мне представляется возможным осуществить в этом направлении, должно быть прежде всего рассматриваемо не как разрешение проблемы оправдания моего личного опыта жизни жизненным опытом, заключенным в истории мистики, но лишь как признание мною такой проблемы и необходимости ее разрешения в целостном образе моего систематического построения. Такое отношение к данности исторического материала, на мой взгляд, единственно возможно в статье, которая в первую очередь не занята детальною работою над какою-нибудь определенной философской проблемой, но организацией всех основных проблем философии в такое единство, которое намечало бы основную линию их разрешения.

В описанном мною переживании жизни определенно различимы, как то уже и было показано мной при рассмотрении структуры этого переживания, три основных момента. Возвращаясь снова к этому пере-

живанию, но рассматривая его теперь уже в том предельном повышении, которого, как то также было мною отмечено, оно достигает в случае замены книжного мира — космосом, а невнятного слова — Богооткровенным смыслом, эти три момента можно формулировать так:

Первый момент: отвращение внешних чувств человека, его души и познания от всех явлений внешнего мира.

Второй момент: погружение души в то безусловно единое, цельное и нераздельное, что лишь условно определяется, как единое цельное и нераздельное, в то последнее и предельное жизни или Бога, что познается и сказуется исключительно тем, что многословно и многосмысленно утверждается, как несказуемое и непознаваемое.

Третий момент: отпадение души от этого последнего единства и возвращение ее к бесконечному многообразию видимых и слышимых образов мира.

Эти три момента и должно подкрепить некоторыми свидетельствами великих мистиков. Я еще раз рассказываю уже описанное мною мистическое переживание, пользуясь все время цитатами мистиков *).

«И от вещей видимых отстранил он меня и с теми, которые невидимы, соединил он меня» и встал, я в «познание иное, в познание, означающее не только

*) Приводимые ниже цитаты взяты из писаний след. мистиков: Мейстер Эккехарт, Плотин, Симеон Новый Богослов, Дионисий Ареопагит, Рамакришна, Лао-Тсе, Фарид-эддин-Аттар.

созерцание вещей и условий, но и их уничтожение в невещественном и безусловном». Пока я созерцал внешние предметы, мне не дано было узреть, и тут понял я, что «созерцание, направленное на внешние предметы, вообще не есть созерцание». Но вот «забыто зрение, и свет стал бесконечно обилен, уничтожен слух, и сердце сосредоточилось на вечной глубине». Воистину: «благо тому человеку, для которого все творения скорбь и падение».

Но отвращение от внешних вещей есть одновременно и становление себя в полную нищету духа, есть погашение в себе всех своих душевных и умственных сил, ибо «язык — гибель для тихих сердец, речь всякая связана с причинами, а поступки с неверием». «Пока человек имеет что-либо, на что направлена его воля, хотя бы и была его воля в том, чтобы исполнить волю Божью, до тех пор такой человек еще не нищ духом». «Но отрешаясь от воли, человек, обращающийся к Богу, должен отрешиться и от всякого знания». «Он настолько должен отрешиться от всякого познания, чтобы умерло у него всякое преставление о Боге, о творениях и о самом себе». «Так невеста в Песни Песней говорит: тогда слушала я без звука, видела без света, обоняла без движения и вкушала то, чего не было. Сердце же мое было бездонно, душа безмолвна, дух мой бесформенен и природа моя несущественна». «Так и божественный Моисей лишь тогда соединился с Богом, когда отрешился от всякого созерцания и всего созерцаемого и погрузился в тот мрак подлинного мистического незнания, в котором для него

погасли все противоречия познания и который охватил его непостижимым и несозерцаемым».

Вот каким рисуют нам мистики первый выделенный мною момент переживания жизни, т. е. момент *пути* человека к Богу, пути освобождения души от всего богатства чувственных восприятий, душевных и волевых устремлений и актов познания.

Мы переходим ко второму моменту переживания жизни, к моменту полного слияния человека и Бога. «Вступая в эту долину, путник так же исчезает, как и земля под его стопою. Сам он теряется, ибо единое Существо раскрывается перед ним. Сам он немеет, ибо единое Существо начинает говорить за него. Часть здесь становится целым, или, вернее, она перестает быть и частью и целым». «Все мы становимся членами Христа, — Христос же нашими членами, и моя, беднейшего, рука, она — Христос, и моя нога — Христос тоже; и Христова нога и Христова рука — это я беднейший. Вот я движу рукой — и я движу Христом, ибо весь Он — моя рука: ты должен понять, что Божество неделимо». Так исчезает в Божестве, в абсолютном «всякое ты и я и Бог». О «таком единении с Богом нельзя говорить, что оно есть созерцание Бога. Ибо созерцающий в этом созерцании не зрит созерцаемого, не отделяет его от себя и не испытывает никакого раздвоения; он сам становится как бы иным, перестает быть самим собою и сам уже более не принадлежит себе». «Так созерцает он Бога и себя самого: себя самого, исполненного духовного света; нет — только свет, чистый, неотягченный, легкий; созерцает себя

ставшим Богом, нет — Богом бывшим». Но о таком соединении с Богом нельзя также сказать и того, что человек становится в нем «обителью, где мог бы действовать Бог. До тех пор, пока в человеке есть обитель, есть в нем и многообразие. Поэтому и молю я Бога, чтобы он меня сделал свободным от Бога. Ибо *сверхсущее* бытие по ту сторону Бога, по ту сторону различности». А потому последний порыв тот, в котором я хочу быть свободным в воле Божией, но также и от этой воли Божией и от всех дел Его и от Самого Бога. Я больше всякой твари, я не тварь и не Бог. Тогда ощущаю я порыв, который возносит меня выше ангелов. В этом порыве становлюсь я настолько богат, что не довольно мне Бога со всем, что Он есть, со всеми Его божественными делами, ибо в этом порыве приемлю я то, в чем Бог и я — одно. Кто не понимает этой речи, пусть и не печется о том, ибо, покуда не дорос он до этой правды, не поймет ее. Не придуманная это, а непосредственно истекающая из сердца Божьего правда! Чтобы стала нашим уделом жизнь, в которой постигли бы мы сами эту правду, в том да поможет нам Бог! Аминь».

Но говоря так, мистика всегда оговаривается, что в сущности она ничего не может сказать, что сущность ее опыта несказуема и словами не сообщаема. Ибо сказано: «Святой Дух взывает немолчными неизреченными воздыханиями».

Мне остается еще привести свидетельства мистиков в защиту третьего выделенного мною момента переживания жизни: момента возврата к конечному. При-

чина такого возврата — причина фактическая; она заключается в *человеческой* природе всякого мистика, заключается в том, что еще не все времена и сроки исполнены, что еще не настало время постоянного созерцания, «что мы еще не окончательно освободились». Окончательное же освобождение человека было бы окончательным уничтожением его. «Останься моя душа *совсем* в радости и блаженстве, тело мое должно бы было лежать на кладбище». Тут, должно признать простое «не дано, не дано еще».

Необходимость отпадения от абсолютного, невозможность удержать свою душу в слиянии с Богом есть, значит, в известном смысле не недостаток мистического переживания жизни, но его сущность. Ибо мистическое переживание есть переживание Бога человеком, но не переживание Богом Себя Самого. Разница же между Божьим Само-переживанием и человеческим переживанием Бога только и может заключаться в том, что Бог переживает Себя в вечности, человек же переживает Бога не только в вечности, но и во времени; это значит, что, сливаясь с Богом мгновениями, вечностью поглощаемыми, человек в следующие мгновения, ниспадающие во время, снова отпадает от Бога. Необходимость такого отпадения свидетельствуется не столько тем, *что* утверждается в учениях мистиков, сколько всею *наличностью* мистических учений. Ибо не будь отпадения души человеческой от Бога, не могло быть для человека и путей к Богу. Но что же суть все мистические учения человечества, как не учения о путях человека к Богу? Не будь мистические учения прежде

всего учениями о путях, будь они *только* учениями о жизни и истине, они не могли бы быть столь различными по глубине, красоте и характеру своему. Различия же эти неоспоримы. Таким образом за то, что человек может лишь мгновениями касаться Бога, но не во веки веков утвердить себя в Нем, говорит прежде всего и с окончательной убедительностью тот факт, что все мистические учения, при всем сходстве, все же различны, в то время как каждое из них утверждает, что в Боге гаснут все различия и всякое многообразие.

Так оправдывают мистические учения о переживании жизни правильность всех трех выдвинутых мною моментов этого переживания. Так намечается возможность научного расширения, добытого мною методом феноменологического узрения понятия жизни, путем *логической организации объективных данных истории мистики*.

Однако, это оправдание переживания жизни перед лицом исторически завещанного нам материала есть лишь первый и отнюдь не основной этап научного раскрытия понятия *жизни*. Понятие это должно быть оправдано не только перед лицом исторической совести, но так же и перед лицом совести логической. Лишь координация этих обоих путей оправдания может дать образ действительной научности, создающейся всюду и всегда путем логического оправдания и логической организации исторически данного материала.

Итак, мы ставим понятие жизни пред лицом логической совести, т.-е. мы спрашиваем, как возможен переход от жизни к *понятию* жизни, и почему то понятие,

которым знаменуется жизнь, есть понятие *«положительного всеединства»*.

В целях ответа на этот вопрос мне должно прежде всего вспомнить, что в определенных границах ответ на этот вопрос мною уже дан в предыдущей главе этой работы. Границы же эти с абсолютной точностью определяются тем, что жизнь определяется нами, как полюс переживания. На вопрос же о том, каким образом принципиально недоступное никакому пониманию переживание становится основою всех понятий и всякого понимания, мы отвечали всеми теми рассуждениями второй главы, которые вылились в нашу окончательную формулировку, полагающую между понятием и переживанием *не отношение понимаемости переживания в понятии, но отношение непонятного расцвета переживания понятием.*

Итак, поскольку жизнь есть переживание, постольку перед нами не возникает никакой новой проблемы, проблема же логического ознаменования переживания нами уже решена. Но ведь жизнь не только переживание, она, кроме того, еще и переживание особенное, переживание отличное, например, от переживания, которое есть творчество. А потому естественно возникает вопрос: быть может жизнь, как *вообще* переживание, и могла бы быть познаваема, но вот — как переживание такое-то, особое она и ускользает от возможности какого бы то ни было логического узрения?

Мотивом таких сомнений и возражений может на первый взгляд послужить та особенность переживания жизни, которую мы характеризовали как стремление

жизни уйти от тисков какого бы то ни было понимания и которою переживание жизни так принципиально отличалось от переживания творчества, стремящегося в характерном для него акте самораспадения на два полюса двинуться навстречу познавательному акту с его субъект-объектным дуализмом.

Не нужно, однако, слишком сложного логического анализа, чтобы показать, что вскрытое нами различие жизни и творчества, как двух противоположных полюсов переживания, ничего не говорит о том, что полюс жизни должен быть мыслим погруженным в стихию иррациональности более глубоко, чем полюс творчества. Определяя полюс жизни, как ту тенденцию переживания, в которой оно стремится к предельному удалению от понятия, полюс же творчества, как ту тенденцию переживания, в которой оно как бы само стремится навстречу своему оформлению в понятии, мы в одинаковой степени определяем и жизнь и творчество от понятия и через понятие, а это и значит, что с *формально-философской* точки зрения мы утверждаем одинаковую непонимаемость переживания как в полюсе жизни, так и в полюсе творчества.

К этому же уравнению жизни и творчества перед лицом проблемы их логического ознаменования легко подойти и с другой стороны. Переживанием мы называем ту наличность нашего сознания, которая никогда не может стать предметом нашего знания. Называем им, значит, нечто, в положительном смысле абсолютно неподвластное нашему пониманию, т.-е. нечто абсолютно *непонятное*. Творчеством же и жизнью мы именуем два

предельно удаленных друг от друга момента переживания, т. е. два его предела или полюса. Но раз переживание в целом абсолютно непонятно, то ясно, что оно в одной своей части не может быть более понятным, чем в другой, ибо абсолютная непонятность есть по всему своему существу такая непонятность, которая не имеет никаких ступеней непонятности. Ибо ступени большей или меньшей непонятности не могут быть мыслимы иначе, как ступенями большей или меньшей понятности. Но если бы переживание было в одной своей части более понятным чем в другой, т.-е. если бы оно имело ступени понятности, то оно не было бы тем, чем мы его пытаемся мыслить, т.-е. началом *абсолютно непонятным.*

Итак, можно считать доказанным, что необходимость характеризовать жизнь с точки зрения содержания, как нечто абсолютно уходящее из-под власти понятия, отнюдь не делает ее с точки зрения философской, т.-е. формальной, началом, менее доступным логическому ознаменованию, чем ему доступно всякое иное переживание.

Но утверждая таким образом возможность логического ознаменования жизни понятием положительного всеединства, мы должны одновременно твердо помнить, что это понятие существенно искажает сущность того последнего единства, которое оно знаменует, должны помнить, что понятие положительного всеединства не понимает, т.-е. не улавливает, единства жизни в его наиболее существенной черте.

Единство жизни, как изживаемое жизнью единство, есть единство вне каких бы то ни было различий. Поло-

жительное же всеединство, мыслимое как понятие, есть, во-первых, единство в отличие от не единства, во-вторых, оно есть единство всего в отличие от комплексных объединений некоторых элементов мысли или мира и, в-третьих, оно есть единство положительное в отличие от единства отрицательного. Говоря иначе, оно есть единство, предполагающее различие и живущее им, но отнюдь не единство, стоящее по ту сторону всякого различия. Однако и это отношение между переживанием и знаменующим его понятием не является типичным для сферы жизни, ибо оно всецело повторяется и в сфере творчества. Понятие не только не улавливает последнего единства мистической жизни или Бога, оно также не улавливает и единства любой части мира, любого художественного произведения. Утверждая, что сущность познаваемого природного предмета, например, любого дерева есть *единство* категориальных форм, форм созерцания и апостериорной материальности, гносеолог в сущности мыслит не первичное единство всех этих элементов, но лишь их вторичное объединение. Совершенно так же, когда теоретик искусства утверждает, что сущность искусства есть неразрывное единство формы и содержания, он в сущности мыслит не неразрывное единство формы и содержания, а лишь вторичное объединение этих элементов, уже раньше оторванных им друг от друга в процессе мышления.

Таким образом мы приходим, с одной стороны, к заключению, что сфера логически знаменуемых переживаний в своих контурах всецело совпадает со сферою всех вообще возможных переживаний. Это значит, что

переживание Бога может быть логически ознаменовано совершенно в том же смысле и в той же степени, как и переживание дерева.

С другой стороны, мы приходим к заключению, что никакое переживание не может быть до конца высветлено в том понятии, которым оно знаменуется. Это значит, что в рациональной плоскости дерево в своей *последней* сущности совершенно так же мало понятно, как Бог. Причем это логическое уравнение в *непонятном* есть лишь обратная сторона религиозного уравнения в *понятном*. То, что дерево логически так же непонятно, как и Бог, означает лишь то, что религиозно Бог так же ясен и понятен, как дерево.

Так оправдывается перед лицом логического анализа наша попытка логического ознаменования жизни понятием *положительного всеединства*. То же, что в этом знаменующем понятии ускользает последняя сущность знаменуемой им жизни, ускользает ее, по ту сторону всех различий живущее, единство, отнюдь не оспаривает нашего положения о том, что эта жизнь может быть логически ознаменована, а потому в известном смысле и понята. И не оспаривает потому, что всюду, где вообще свершается процесс философского, т.-е. конечного, понимания, он раскрывается не только в ряде понятий, *но всегда в более сложной форме, в которой ряду сложно-организованных понятий предшествует коэффициент непонятности.*

Вся сложность этих соотношений вполне выражается в самом понятии *положительного всеединства*. И действительно, поскольку единство положительного все-

единства полагается нами, как положительное единство всего, оно уже и уничтожается нами, как действительное единство, ибо единство есть то, что живет вне различий, единство же положительного всеединства определенно отличает себя, как всеединство положительное, от единства неполного и отрицательного. Но полагаемое нами, как единство, живущее различием, т.-е. не как единство вовсе, а лишь как объединение, положительное всеединство, знаменующее собою полюс жизни, все же утверждается нами, как единство. Это значит, что оно утверждается нами не в себе самом, но как бы вне себя самого, т.-е. в своем пределе, в своем идеале, в своей тенденции разомкнуть пограничную линию логической сферы и прорваться в алогическую глубину *самой жизни.*

И этот свершающийся в понятии положительного всеединства прорыв логики в сферу жизни, есть лишь обратная сторона того процесса, который мы раскрывали уже во второй феноменологической главе этой работы, т.-е. он есть лишь обратная сторона процесса первичного становления жизни в сферу мысли, понятия, т.-е. в сферу творчества.

В перспективе, восходящей от жизни к творчеству, положительное всеединство есть то первопонятие, в котором мысль возникает над жизнью.

В перспективе, ведущей обратно от сферы творчества к жизни, положительное всеединство есть то последнее понятие, в котором мысль погашается жизнью.

Положительное всеединство есть таким образом мысль, но мысль, стоящая уже на грани того, что не мо-

жет быть мыслимо. Оно есть логическое начало, но логическое начало, состоящее как бы на службе у алогических сил. Оно есть понятие, но понятие, функционирующее уже не как понятие, но исключительно как некий *логический символ.*

Таким образом мы приходим к заключению, что в понятии положительного всеединства, человеческая мысль формулирует необходимость логического разрешения такой проблемы, разрешение которой окончательно выводит мысль за пределы всякой логики; что в понятии положительного всеединства мысль формулирует свои неизбежные, но одновременно и свои неразрешимые проблемы; что в понятии положительного всеединства мысль хотя и указует на последнюю проблему познания, но что в нем она решительно ничего не познает. Говоря языком Канта, это означает, что понятие положительного всеединства должно быть определено как *трансцендентальная идея.*

Характеризуя жизнь, как переживание, знаменуемое *трансцендентальной идеей положительного всеединства,* мы даем вполне точную логическую транскрипцию того переживания, которое мы рисовали как жизнь, и вполне оправдываем те три основные логические требования, которые мы выдвигали к концу феноменологической части этой работы.

Оправдание заключается в следующем: 1) раз жизнь есть единство, то она не есть ни объект, ни субъект, ибо всякий *субъект* есть не единство, но лишь часть единства, требующая своего восполнения субъектом, а всякий *субъект* есть также не единство, но лишь другая

часть единства, требующая своего восполнения объектом.

2) Раз жизнь есть единство, то она есть нечто, безусловно избавленное от какого бы то ни было внутреннего расчленения и многообразия, ибо единство, согласно нашему определению, тем и отличается от объединения, что оно мыслится нами, как единство, принципиально стоящее по ту сторону вопроса о различии, но не как единство синтетическое, объединяющее в себе всю полноту всевозможных дискурсивных различий.

3) Определяя жизнь как *единство,* а единство как начало, не ведающее множественности и различия, мы в сущности полагаем жизнь как начало пустоты и бедности; но такое положение не верно, ибо жизнь среди всех переживаний есть переживание наибольшего богатства и наибольшей конкретности. В стремлении к уничтожению этой ошибки мы дополняем наше определение и характеризуем жизнь уже не просто как единство, но как единство утверждающее и синтетическое, т.-е. как положительное всеединство. Однако, такое исправление одной ошибки сейчас же порождает другую, ибо единство, мыслимое как положительное всеединство, неминуемое перестает быть, как мы на то уже указывали, действительным единством. Перестает быть потому, что единство, всеполагающее и все положительно утверждающее, не может быть одновременно и единством пустым и всеотрицающим. Но не будучи одновременно единством этого второго типа, положительное всеединство может быть мыслимо лишь путем противопоставления себя ему. Но это и значит, что положитель-

ное всеединство не есть подлинное единство, ибо оно может быть мыслимо лишь в противопоставлении себя тому второму единству, что не может быть рассмотрено, как его же (положительного всеединства) составная часть.

Так вскрывается для нас то деструктивное начало, которое живет в формуле положительного всеединства. Так приходим мы к убеждению, что то, что едино, не может быть мыслимо как всеполагающее, а то, что может быть мыслимо как всеполагающее, не может быть мыслимо как единство. А это и значит, что в понятии положительного всеединства мы схватываем в сущности не жизнь, но лишь тот логический жест наш, которым, желая схватить жизнь, мы только снова и снова спугиваем ее.

Понятие положительного всеединства является, значит, логическим символом, исполненным абсолютной гностической точности, а определение жизни, как переживания, знаменуемого трансцендентальной идеей положительного всеединства, — определением исчерпывающим, а потому и окончательным.

Дав научное, историческое и логическое раскрытие и оправдание феноменологически увиденного мною понятия жизни, переходим к научному раскрытию и оправданию понятия творчества.

II.

Понятие творчества.

Приступая к научному раскрытию и обоснованию понятия жизни, мы начали с того, что постарались подкрепить наше понимание природы мистического переживания или, как мы говорим, переживания жизни некоторыми цитатами великих мистиков.

Приступая теперь к научному раскрытию и обоснованию понятия творчества, мы должны бы были сделать то же самое и с этим вторым полюсом переживания.

Если же мы этого не делаем, так только потому, что считаем, что за правильность нашего понимания творчества, как переживания, в котором то, что есть жизнь, раскалывается на две части (т.-е. как переживания знаменуемого категорией субъект-объектного дуализма), говорят те же самые свидетельства мистиков, которые мы уже приводили в защиту нашего понимания переживания жизни. И действительно, переживание творчества не может быть не чем иным, как тем самым переживанием, в котором всякий мистик отпадает от переживания жизни. Правильность этого положения абсолютно самоочевидна.

Самоочевидна потому, что, с одной стороны, нами и феноменологически и исторически уже выяснено, что путь отпадения мистика от жизни есть одновременно путь восстановления в его душе тех образов, понятий и той воли к цели и действию, в полном погашении которых и состоит как раз вся сказуемая сторона жизни.

С другой же стороны, ясно и то, что всякое творчество не может раскрываться иначе как в устремлении к какой-нибудь цели, как в утверждении образов и понятий. Но раз творчество живо образом, понятием и волею к цели, воля же, цель, образ и понятие возникают в душе человека на пути ее отпадения от переживания жизни, то не может быть колебаний в том, что переживание творчества должно определяться, как переживание, в котором душа человека отпадает от переживания *жизни,* т.-е. как переживание, в котором она опускается с своих последних вершин.

Принимая затем во внимание, что жизнь есть та сфера переживания, которая знаменуется *идеей положительного всеединства,* а творчество есть та сфера переживания, вступая в которую душа человека неминуемо выпадает из сферы жизни, мы естественно приходим к заключению, что в переживании творчества душа человека переживает отпадение от сферы единства, а тем самым и свое распадение на две части, т.-е. переживает нечто такое, что логически должно быть ознаменовано понятием *субъект-объектного дуализма.*

Таким образом мы приходим совершенно внешним путем логического анализа исторических свидетельств о сущности мистического переживания жизни к совершенно тем же результатам в смысле характеристики и определения полюса творчества, к которым мы уже и раньше приходили иными путями феноменологического узрения.

С таким пониманием творчества связана, как я на то указывал уже и раньше, следующая проблема. Если

в переживании творчества душа переживает распадение того, что она переживает как жизнь, на противоположные полюсы субъекта и объекта, то естественно поднимается вопрос, возможно ли такое распадение, так сказать, в одном образе, или же возможны несколько образов такого распадения? — Частично ответ на этот вопрос мною уже дан в феноменологической части этой работы. Уже там я указывал на то, что, возникая своим воспоминанием над тем, чем я был, когда меня не было, но была только *одна жизнь,* я испытывал возможность этого возникновения в нескольких друг от друга существенно отличных образах. Так, например, мне было дано свершить актом своего воспоминания это распадение так, что часть жизни превращалась в теоретическую проблему, а другая противопоставлялась ей, как познавательный субъект, но и так, что часть жизни превращалась в некий объективно предстоящий мне образ, а другая утверждалась в положении созерцающего этот образ субъекта.

В феноменологической части, гнозис которой хотя никогда не субъективен, но все же всегда *персоналистичен,* такого свидетельства личного опыта было, конечно, совершенно достаточно. Но в этой главе, посвященной научному и в первую очередь объективно-историческому подтверждению добытых феноменологическим путем понятий, нужны, конечно, иные доказательства.

Как добытым феноменологическим путем понятиям жизни и творчества я искал подкрепления в объективных данных истории мистики, так должно мне под-

крепить свидетельством истории и мое соображение о том, что сфера жизни, внутренне распадаясь на субъект и объект, т. е. превращаясь в сферу творчества, распадается отнюдь не всегда одинаково, но знает несколько образов такого распадения.

В качестве такого объективного исторического свидетельства естественно прежде всего привести исторически созданное и систематически утвержденное многообразие культурного творчества. И действительно, если бы жизнь знала только один образ своего распадения, то человечество знало бы только одну форму творческого постижения жизни. В этой форме навеки бы фиксировался один момент жизни, как бессменный объект, а другой — как столь же бессменный субъект этого единственно возможного постижения.

Однако, структурная сущность культуры совершенно не оправдывает этого предположения. Как в своем историческом аспекте, так и в своей систематической сущности всякая живая культура жива отнюдь не одною формою творческого постижения жизни, но целым рядом таких, друг с другом, конечно, связанных, но в последнем счете все же друг от друга не зависящих, форм. Такими формами являются, например, наука, философия, искусство, религия. Это значит, что жизнь может распадаться на полюсы субъекта и объекта, т. е. творчески определяться, как в образах науки и философии, так и в образах искусства и религии.

Определяясь в образе науки, она утвердит субъектом своего самопостижения научное, а определяясь

в образе искусства, она определит субъектом своего самопостижения художественное сознание. Определяясь в образе философии, она утвердит субъектом своего самопостижения философское, а определяясь в образе религии, она утвердит им религиозное сознание и т. д. Приэтом, конечно, непосредственно ясно, что при научном самоопределении жизни, те моменты ее, которые при религиозном, художественном или философском самоопределении вставали бы поочередно в положение субъекта, окажутся все вместе в положении объекта. Равно как при религиозном самоопределении жизни в положении объекта окажутся решительно все моменты, кроме момента религиозного и т. д.

Такое взаимоотношение творческих форм вполне ясно, ибо, будучи сама вне всяких различий, а потому и вне всяких сказуемых определений, жизнь в своем творческом самоопределении является постольку же системой научных законов, как и организмом философских понятий. Равно как она является постольку же художественным образом, как и предметом религиозного обоготворения.

Это переживаемое многообразие переходов от переживания жизни к переживанию творчества имеет свою точную методологическую транскрипцию. Методологическая транскрипция эта заключается в том, что любой момент жизни способен встать по распадении ее на полюсы субъекта и объекта в положение субъекта, или, что то же самое, любая форма творческого самоопределения жизни может быть логически утверждена, как центральное понятие философского миро-

понимания. Так философская рефлексия на научное самоопределение жизни даст *сциенцизм,* а философская рефлексия на философское самоопределение жизни даст критицизм. Равно как философская рефлексия на художественное самоопределение жизни даст *эстетизм,* а философская рефлексия на религиозное самоопределение — религиозный догматизм. Причем относительная правда философского сциенцизма будет заключаться в открытии им мира, как научного понятия, его же неправда — в предположении, что весь мир исчерпаем категорией теоретического понимания. Относительная правда философского эстетизма будет заключаться в открытии мира, как эстетического образа, его же неправда — в предположении, что весь мир исчерпаем категорией художественного созерцания. Относительная правда религиозного догматизма будет заключаться в открытии им мира, как воплощения Бога, его же неправда — в предположении, что весь мир исчерпаем в категории ролигиозного догмата. Наконец, абсолютная правда философизма, т. е. критицизма, будет заключаться в признании того, что весь мир в целом есть в одинаковой степени и научное понятие, и художественное произведение, и религиозный догмат, и еще многое другое...

Таким образом философизм, т. е. критицизм, избавляет свою философскую точку зрения от характера относительности как раз тем, что он уравнивает все формы творческого самоопределения жизни в категории относительности; а живую правду сферы творчества полагает в живом соотношении всех этих форм.

Последняя правда того полюса переживания, который мы именуем полюсом творчества, вскрывается, значит, как правда, избавленная от мертвой относительности лишь постольку и лишь в ту минуту, поскольку и когда она определяется, как правда живого отношения всех творческих форм.

Что такое утверждение последней правды сферы творчества, а тем самым и всей культуры, как правды живого соотношения всех по всему своему существу всегда лишь относительных форм творчества, не есть философский релативизм, — это, думается, не подлежит никакому сомнению. Конечно, правда сферы творчества, т. е. правда всей культурной работы человечества не может быть утверждена в самой себе, и в этом смысле она не есть абсолютная правда. Конечно, правда творчества жива только своим постоянным отношением к абсолютной сфере жизни. Но разве то, что живет своим отношением к абсолютному, может быть названо относительным, и разве можно для сферы творчества, которая по всему своему существу есть не что иное, как сама жизнь, явленная в *отношении* субъекта к объекту, требовать еще какой-либо иной абсолютности, кроме *абсолютности отношения к абсолютному?*

Таким образом мы приходим в сфере творчества к утверждению очень сложного многообразия творческих форм, организованных между собою по принципу монадологически множественного единства, т. е. организованных так, что каждая форма творческого самоопределения жизни может быть, с одной стороны,

выделена ее утверждением в качестве точки зрения на все остальные формы, с другой же — может быть уравнена со всеми остальными в качестве одного из элементов во всех творческих перспективах узреваемого объекта созерцания. Такое утверждение сложной множественности творческих форм самоопределения жизни приводит нас к последней и наиболее трудной проблеме всей сферы творчества, т. е. проблеме принципиальной классификации дуалистических самоопределений жизни, т. е. форм культурного творчества.

Для разрешения этой проблемы, которое возможно в пределах этой статьи лишь в самых общих чертах, мы должны вернуться к главе, посвященной феноменологическому узрению понятий жизни и творчества, и остановить наше внимание на том акте воспоминания, «анамнезиса», который мы в нашем феноменологическом анализе утвердили, как первоисточник всякого творческого самоопределения человечества.

Возврат от переживания жизни к переживанию творчества свершается, как я то старался выразить в словах моего феноменологического анализа, в одновременном и многновенном осознании двух выступающих из пережитого мрака жизни начал; первое начало — как бы далекое воспоминание: «что-то было со мною», второе — как бы непосредственное осязание: «я переживший — здесь». Как только мною осознались эти два полюса моего переживания, т. е. полюс моего субъективированного и полюс моего объективированного «я», как только я, значит, определенно отличаю себя, как пережившего нечто, от того, что мною было

пережито в случившемся со мною переживании, — так сейчас же начинается иной процесс, процесс, в котором мое субъективированное «я», как бы протягивается к моему объективированному «я», стремясь определить его и определиться в нем. Это значит, что я стремлюсь пережитое мною *нечто* превратить в совершенно определенное *вот что,* стремлюсь им внутренне определиться в своих помыслах, поступках и чувствах, т. е. стремлюсь нравственно утвердиться и религиозно построиться в нем.

В этом процессе определения субъективного полюса моего «я» его объективным полюсом раскрывается целый слой своеобразных форм творчества, которые все односмысленно определены тем, что в них человек в известном смысле ничего не творит, ибо лишь организует себя как творение. «Я» человека еще не свершает никакого трансцензуса, но имманентно замыкается в самом себе.

Создать систему этих форм *творческой самоорганизации* человека — насущная задача философии. Мы же ограничимся лишь указанием общего принципа их классификаций и выделением в каждой полученной группе тех из них, которые нам представляются наиболее основными и значительными.

Все формы этого типа творчества распадаются на две основные группы. *К первой группе* принадлежат те, в которых организуется мое «я», как таковое. Процесс организации заключается, как мы только что видели, в том, что я, как субъективно переживающий, организую себя в том и через то, что мне в этом субъ-

ективном переживании дано, как его объективное содержание. Человеческое «я», внутренне определенное и организованное объективною сущностью жизни и творчества, есть *личность.* В форме личности пустая форма моего «я» заполняется мировым содержанием. А безличное содержание мира приобретают черты моего «я». В форме личности восстановляется таким образом со всею тою полнотою, которая вообще возможна в расщепленной сфере творчества, то единство меня, как субъекта, и меня, как объекта, которое некогда творчески самоопределилось во мне, в акте своего самораспадения на субъективированный и объективированный полюс моего я.

Личность есть, таким образом, высшая форма той первой группы творческих форм, в которых осуществляется целостность моего «я», изначально мне данного в предельном удалении друг от друга своих двух полюсов: я, как субъекта, и я, как объекта. По пути от этой изначальной противопоставленности двух полюсов моего «я» к целостному единству личности должны быть раскрыты все остальные промежуточные формы этой группы.

Ко второй группе принадлежат те формы творчества, в которых уже организуется не отдельное «я», но отношение одного «я» к другому, организованною является уже не личность, как таковая, но личность в своем отношении к другим личностям. *Если формы первой группы могут быть названы формами организации человека, то формы второй группы являются формами организации человечества.* В раскрытии своей

внутренней сущности каждая организованная личность неминуемо сталкивается с процессом самораскрытия другой личности (или и других личностей). Этот основной факт всякой жизни ставит каждую отдельную личность в необходимость гармонизовать свое самоутверждение с самораскрытием и самоутверждением всех остальных личностей. Форма гармонизации путей одной личности с путями другой личности, а равно и форма гармонизации путей нескольких личностей неминуемо становится для каждой личности фактором, определяющим ее жизненный путь, т. е. ее *судьбою*.

Судьба есть основная форма отношения человека к человеку. Любовь, семья, нация, — все это лишь ее спецификации. Она есть, таким образом, основная форма *самоорганизации человечества*. Это все та же форма личности, но взятая в ее динамическом аспекте. Судьбу обретает лишь та личность, которая, исходя из признания других личностей, исполняет долг своего самораскрытия на протяжении всей своей жизни и во всех тех формах общения людей между собою, которые, как мы видели, организуют жизнь человечества и специфицируют судьбу каждого человека.

Следуя обычному словоупотреблению, было бы, быть может, естественнее всего назвать рассмотренные нами формы творчества, как те, в которых организуется человек, так и те в которых организуется человечество, формами *творчества жизни*. Но в виду того, что термин *жизнь* мною уже использован в совершенно ином смысле, в смысле, не допускающем его применения в сфере творчества, а равно и в виду того, что я хотел

бы подчеркнуть решающее значение этих форм творчества в построении творимых человечеством, *культурных благ,* какими являются личность, любовь, общество, нация — я буду называть эти формы творчества так, как я называл их уже раньше, т. е. буду именовать их *ценностями состояния.*

Этим ценностям состояния мы противополагаем второй слой творческих форм, которые мы называем *ценностями предметного положения.* Если в формах первого слоя, т. е. в формах, именуемых нами ценностями состояния, организуются лишь внутренние состояния отдельных личностей и их взаимоотношения, то в предметных ценностях положения каждая личность, как и все человечество, как бы разрывает круг имманентной самозамкнутости, свершает акт некоторого трансцензуса и полагает свои внутренние состояния, как определенные научные, художественные *предметности,* как некоторые философские и художественные творения.

Как ценности состояния делятся на две группы: на ценности состояния, в которых организуется каждый человек (с ценностью личности во главе), и на ценности состояния, в которых организуется все человечество (с основною ценностью судьбы), — так распадаются на две группы и предметные ценности положения. К первой группе принадлежат те ценности, которые мы будем называть *научно-философскими.* Ко второй группе принадлежат те, которые мы будем называть *эстетически-гностическими.*

Научно-философские ценности те, что построяют

культурные блага точной науки и научной философии. Объединение точной науки с научной философией в одну группу основано, во-первых, на том, что как наука, так и научная философия живут *дискурсивностью* и формулируются *в понятиях,* а во-вторых, на том, что наука завершается лишь в научной философии, ибо многообразные сведения точных наук становятся действительным знанием лишь при условии их философской организации, т. е. при условии указания каждой науке ее прав, но и ее границ, а всей сфере науки ее безусловности, но и ее ограниченности. Говоря иначе, сведения наук становятся подлинным научным знанием лишь при условии гносеологического анализа самой категории научного познания.

Эстетически-гностические ценности те, которые построяют культурныя блага искусства и символически-метафизические системы философии (Begriffsdichtungen). Объединение чистого искусства с логически-символизирующей философией в одну группу ценностей основано на том, что, с одной стороны, всякое истинное искусство неминуемо таит в себе метафизический гнозис, а с другой — на том, что всякая логически символизирующая метафизика построена всегда по образу и подобию художественного произведения. Одним словом потому, что как чистое искусство, так и всякая логически символизирующая философия, т. е. метафизика, живут *интуицией* и построяются *в образах*. Что логические образы философии имеют часто внешнюю видимость понятий ничего не говорит против правильности нашей концепции, ибо всякое понятие,

оставаясь понятием, может функционировать в философской системе не как понятие, но как логический символ непонятного.

Этими двумя группами окончательно исчерпывается вся область предметных ценностей положения. Традиционное утверждение на ряду с объективною истиной (наука и научная философия) и объективной красотою (чистое искусство и метафизический символизм) еще и этической сферы объективного добра (государство) и объективной святости (религия) представляется нам в корне неверным. Государство и религия никак не могут быть приведены вместе с наукой и искусством к одному общему знаменателю. Ни государство ни религия не требуют для своего трансцендентального построения самодовлеющих предметных ценностей положения. Поскольку эти своеобразные блага культуры вообще располагаются в той сфере творчества, которая конституируется предметными ценностями положения, постольку они исчерпываются ценностями научно-философского и эстетически-гностического характера. Поскольку же они этой сферой не исчерпываются, постольку их сущность раскрывается не в том слое творчества, который конструируется предметными ценностями положения, но в том, который построяется ценностями состояния.

Мы дали классификацию форм творчества, основанную на имманентных особенностях самой сферы творчества. Нам предстоит теперь проверить и упрочить ее принципиальное значение путем сопоставления полученных нами групп творческих форм с трансцендент-

ною всякому творчеству сферою жизни, которая, являясь въ отношении форм творчества началом порождающим, естественно несет в себе и принцип их классификации.

Вся сфера жизни знаменуется идеей положительного всеединства. Вся сфера творчества знаменуется категорией дуализма. Отсюда ясно, что отношение каждой группы форм творчества к жизни должно быть осмыслено как отношение *типизированной и специфицированной категории дуализма к всегда самотождественной идее единства.* А потому для нас вырастает вопрос: чем же отличается дуализм сферы науки и искусства, т.-е. сферы построяемой ценностями положения, от дуализма той сферы творчества, которая построятся ценностями состояния?

Начнем с предметных ценностей положения и рассмотрим сначала структуру науки. Основная форма научного творчества есть форма *дуализма формы и содержания.* Основной признак научного взаимоотношения формы и содержания есть его непостоянство, расторжимость и временность. На этой расторжимости основано то, что называется эволюционным характером науки. Эволюция же науки заключается в том, что одно и то же содержание мыслится в ней бесконечно переливаемым во все более и более адэкватные ему формы. В форме эволюции научный дуализм формы и содержания самоутверждается в перспективе бесконечности. Структурная сущность науки заключается таким образом в утверждении ею формы дуализма, как формы своего вечного самораскрытия и как

единственной формы, в которой ей доступна идея бесконечности.

Сопоставляя эту сущность науки, как бесконечного утверждения дуализма с сущностью жизни, как полного всеединства, мы непосредственно замечаем, что поскольку наука есть дуализм, постольку она есть *прямое отрицание жизни.* Но поскольку она полагает этот дуализм как бесконечный, т.-е. снимаемый в бесконечности, она уже утверждает идею бесконечности, а тем самым устремляется к всеполагающей и в этом всеположении конечного бесконечной жизни.

Однако, устремление науки к полюсу жизни мыслимо в полюсе творчества только как ее устремление к смерти. Ибо сфера жизни есть по всему своему существу сфера, в которой угасает, умирает всякое творчество. И действительно, поскольку наука эволюционна, т. е. поскольку она утверждает возможность бесконечного переоформления каждого из своих содержаний, постольку она полагает всякое из создаваемых ею взаимоотношений формы и содержаний, т.-е. всякое произносимое суждение, всякий формулируемый закон, всякую построяемую теорию, лишь как временно верное. Но временно верное есть, по меньшей мере, не окончательно верное, иногда же и окончательно неверное. Говоря строго, всякая *эмпирическая наука,* всякая наука, применяющая априорные законы мысли к эмпирически наличному материалу, знает в каждую минуту своего развития в сущности лишь то, что есть некая *абсолютная истина,* и то, что относительная истина вчерашнего дня сегодня уже безусловно не

истина. Это значит, что предикат абсолютного относим в науке всегда лишь к *форме* истины, но никогда *не к конкретному содержанию.* Ни одно из конкретных положений науки не может никогда утверждаться в качестве последней, и не сменяемой истины. А потому и вершина всех положительных наук, т.-е. научная философия никогда не может быть *системою положительных истин,* но лишь *систематизацией критериев истины и лжи.*

Однако, живя постоянным дуализмом формы и содержания, заостряющимся в дуализме *относительности содержания и абсолютности формы,* всякая наука постоянно стремится к уничтожению этой основной формы своего бытия, к уничтожению дуализма формы и содержания, т.-е. к абсолютированию своих конкретных положений, к своей *положительной* истине. Но раз сущность науки заключается, как мы видели, в утверждении неснимаемого дуализма формы и содержания, а идеал науки — в уничтожении этого дуализма, то ясно, что идеал науки заключается в уничтожении своей собственной сущности, т.-е. *в уничтожении самой себя.*

Мы переходим к сфере искусства. Так как искусство на ряду с наукой принадлежит к сфере творчества, то ясно, что основная форма художественного творчества есть форма дуализма формы и содержания. Основной же признак *эстетического* взаимоотношения формы и содержания есть его безусловная *нерасторжимость.* Содержание Илиады и Одиссеи так же мало существует вне гексаметра Гомера, как и гексаметр

Гомера вне содержания Илиады и Одиссеи. На этой основной особенности эстетического взаимоотношения формы и содержания зиждется решительная неприложимость категории эволюции ко всем великим памятникам искусства. Эволюционировать могут лишь оба основных элемента художественного творчества: материал переживания и формы воплощения, т.-е. то, что еще не есть искусство. Всякое же художественное произведение, являясь безусловно нерасторжимым сочетанием такого-то содержания и такой-то формы, уже самым актом своего становления решительно изымается из сферы развития. В отличие от научного, ни одно художественное содержание не допускает над собою никакого переоформляющего акта. Оттого в сфере искусства совершенно отсутствует та связь его отдельных созданий, которою жива область науки, связь преемственного отношения от одного произведения к другому. Каждое научное положение есть часть целостного космоса науки и живет своим отношением к другим частям. Каждое же художественное произведение представляет собою всеисчерпывающий эстетический космос. Это значит, что каждое произведение искусства живет в атмосфере полного одиночества. Каждое абсолютно трансцендентно всем другим, и все другие абсолютно трансцендентны каждому.

Сопоставляя эту сущность искусства с сущностью жизни, как положительного всеединства, мы непосредственно замечаем, что, поскольку в сфере искусства каждое художественное произведение стремится выдать себя за всеисчерпывающий эстетический космос,

постольку сфера искусства является прямым отрицанием сферы жизни, ибо в сфере жизни *все* сливается в положительном объединении и ничто не самоутверждается в отрицательном отношении ко всему. Но поскольку каждое художественное произведение стремится в сфере своей имманентной самозамкнутости преодолеть дуализм формы и содержания полным слиянием их в категории нерасторжимости и даже неотличимости друг от друга, постольку оно уже утверждает идею жизненного всеединства и устремляется к осуществлению его.

Единственное же условие, при котором сфера искусства, соприкасающаяся с жизнью в полном преодолении субъект-объектного дуализма, внутри каждого художественного произведения могла бы одновременно и не отталкиваться от нее благодаря замкнутости каждого художественного произведения в себе самом, мыслимо лишь в форме исчерпанности всей эстетической сферы одним единственным произведением искусства. Но мыслить наличность в мире лишь одного художественного произведения можно с принципиальной продуманностью не иначе, как утверждая, что единственное действительно художественное произведение и есть весь целостный мир. Но в таком понимании художественного произведения мы в сущности уже выходим за пределы рассматриваемой нами сферы искусства как таковой и вступаем в совершенно иную сферу космической мистики или же метафизики космоса. Это значит, что оправдание замкнутости художественного произведения в самом себе возможно

лишь путем мистического или метафизического толкования мира, как художественного произведения. Говоря иначе, это значит, что в самом себе замыкаясь каждое художественное произведение как бы стремится выйти за пределы сферы искусства и утвердиться в метафизической позиции единого и целостного мира, т.-е. стремится, в конце концов, к уничтожению своей эстетической сущности, т.-е. себя самого.

Если мы теперь сравним отношение науки к жизни и искусства к жизни, то увидим, что эти отношения представляют собою полную противоположность.

Взаимоотрицание науки и жизни основано на том, что наука есть принципиальный *дуализм*, а жизнь *единство*. Тяготение же науки к жизни держится тем, что *наука хотя и искажает, но все же и предчувствует* мистическую бесконечность жизни в другой бесконечности своего нескончаемого развития.

Взаимоотрицание же искусства и жизни основано на том, что в сфере искусства каждое художественное произведение *самоутверждается в отрицании всех других, а сфера жизни жива положительным утверждением всего во всем. Тяготение же искусства к жизни* держится на том, что в искусстве каждое художественное произведение *хотя и искажает, но все же и предчувствует абсолютное единство* жизни в осуществляемом им полном и неразрывном объединении формы и содержания.

Мы переходим к сфере творчества, построяемой ценностями состояния. Основные формы этой сферы суть формы личности и судьбы. Форма личности есть,

согласно нашему определению, такая форма, в которой полюс моего *субъективированного «я»,* т.-е. мое «я», как форма переживания, сочетается с полюсом моего *объективированного «я»,* т.-е. с моим «я», как переживаемым в переживании содержанием, в некое абсолютно *нерасторжимое единство.* А так как нерасторжимость формы и содержания является признаком их эстетического взаимоотношения, то ясно, что в форме личности каждый человек становится художественною формою себя самого, а тем самым и творцом художественного произведения. Творя себя, как личность, всякий человек обретает, значит, то отношение к полюсу мистической жизни, которое вообще обретаемо в сфере искусства. Но обретая его, он обретает и большее.

И действительно. Каждое художественное произведение, построяемое в сфере предметных ценностей положения, хотя и соединяется с полюсом жизни актом преодоления дуализма формы и содержания, но все же, как мы видели, одновременно и отстраняется от него, замыкаясь в самом себе и в отрицании всех остальных. Художественное же произведение, построяемое в сфере ценностей состояния, т.-е. *личность,* совершенно не ведает этого закона. Если каждая поэма, каждая симфония, каждая статуя, ограничивают и обесценивают свое отношение к полюсу жизни тем, что ничего не ведают друг о друге, то каждая личность, будучи сама в себе вполне законченным художественным произведением, может все же органически слиться со всеми другими личностями, объединяя себя с ними в тех ценностях

состояния, которые мы называем формами судьбы, конкретизуемыми в любви, семье, обществе, нации, церкви.

Сопоставляя в заключение сферу творчества, построяемую ценностями состояния, со сферою творчества, построяемою предметными ценностями положения, мы видим, что в этой (первой) сфере человек легко и свободно сочетает то отношение к полюсу жизни, которым живо искусство, с тем отношением, которым жива наука. Творя себя, как личность, и объединяясь с другими личностями в форме судьбы, человек, с одной стороны, преодолевает дуализм формы и содержания, организуя в себе самом эти оба полюса в такое нерасторжимое единство, в котором почти совсем погасает их различие, а с другой — он не замыкается в самом себе, как это делает всякое художественное произведение, но наоборот, подобно всякому научному постижению, входящему в постоянно развивающийся космос науки, он полагает себя как живую монаду, творчески соединенную со всеми остальными и изживающую поэтому становящуюся жизнь всеединого человечества.

Таким образом уясняется, что, творя в сфере творчества, построяемой ценностями состояния, человек ближе подходит к полюсу жизни, чем творя в сфере творчества, построяемой предметными ценностями положения. Этот вывод, подсказанный нам логическим анализом творческих форм, является, конечно, лишь обратною стороною раскрытого нами феноменологическим путем образа творческого самоопределения жизни.

Мы видели, что в перспективе, восходящей от жизни к творчеству, впервые возникающей сферою творчества была сфера, построяемая ценностями состояния. Ясно, что в перспективе, нисходящей от творчества к жизни, эта сфера должна оказаться сферою последнею, замыкающею.

Первый этап отпадения от жизни означает для человека осознание своей собственной личности, или осознание себя как *творения.* Второй этап означает уже творческое самоутверждение себя, как творения, т.-е. утверждение себя, как *творца.*

А потому понятно, что на пути возвращения к жизни человек сначала погашает себя, как творца, творящего свои предметные ценности, а потом уже погашает себя, и как обособленное в особых творческих формах творение.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Миросозерцательное истолкование понятий жизни и творчества.

Прежде чем перейти к раскрытию собственного содержания этой главы, нам представляется не лишним еще раз вкратце сформулировать то, что нами уже достигнуто в трех предыдущих главах. Признав в истории философии внешний повод, а во внутреннем переживании подлинную основу нашей философии, мы отпрепарировали данные нам историей и внутренним переживанием понятия жизни и творчества в научном анализе трансцендентальной идеи положительного всеединства и в категории субъект-объектного дуализма.

Таков ход наших размышлений. Его же сущность заключается в следующем: переживая, человек знает в сущности только два принципиально отличных друг от друга переживания. Первое, это то, когда, переживая, человек переживает себя, мир и бесконечную полноту всевозможных отношений между собою и миром. Второе, это то, когда, переживая, человек ничего не ведает ни о себе, ни о мире, ни об отношениях между собою и миром, ни о том даже, что он живет и пере-

живает. Переживание это таково, что человек знает о нем в сущности лишь в форме знания о прерывности первого переживания. Знает приблизительно так, как, пробуждаясь от глубокого, без сновидений сна человек все-таки определенно знает, что он спал.

Первое переживание мы именуем переживанием *творчества,* второе — переживанием *жизни.* Каждое из этих переживаний знаменуется в сфере теоретической мысли определенным понятием. Переживание творчества — понятием *субъект-объектного дуализма,* переживание жизни — понятием *положительного все-единства.*

Переживаемая сущность этого знаменующего процесса по всей своей природе безусловно внелогична, а потому она логически и непонятна. Но будучи логически непонятным, т.-е. логически непрозрачным, процесс ознаменования переживания понятием может быть в логике все же мыслим, и мыслим при безусловном соблюдении абсолютной логичности, т.-е. абсолютной логической правильности мыслящей его логической мысли. Доказательство этой возможности держится на строгом отделении логически правильного от *логически понятного.* То же, что эти сферы безусловно не совпадают друг с другом, явствует уже из того, что во всякой логике существует логическое понятие *алогичного,* т.-е. место встречи понятного и непонятного.

Однако, возможно одно возражение, которое, при условии своей правильности, могло бы поколебать наше утверждение соприкасаемости логического и алогиче-

ского, понятия и непонятного. Сущность этого возражения заключается в утверждении, что понятие непонятного не имеет ничего общего с самим непонятным. Но что значит это утверждение? Очевидно оно может значит лишь то, что в понятии непонятного мы мыслим лишь некую логическую непонятность, но не мыслим непонятное, как алогическое и жизнью данное нечто. Но если бы это было так, т.-е. если бы мы решительно не могли мыслить в понятии *самое* непонятность, то 1) как было бы возможно устанавливать логическую разницу между понятием непонятного и самим непонятным, 2) почему бы не имеющее никакого отношения к непонятному понятие непонятного было бы все-таки понятием непонятного, а не понятием чего-либо иного, и 3) разве отрицание всякой связи между понятием непонятного и самим непонятным не есть с чисто логической точки зрения такое же ее признание, как и ее утверждение? Ведь для того, чтобы ее отрицать, надо ее раньше как-нибудь положить. А разве можно ее в сфере логики положить как-нибудь иначе, кроме как путем ее *логического* мышления?

Все это взятое вместе говорит о том, что отрицать всякую связь между понятием непонятного и самим непонятным нельзя потому, что эта связь утверждается уже самой формулировкой всей спорной проблемы. А если между понятием непонятного и самим непонятным может быть утверждена связь, то ясно, что логика может мыслить само непонятное, т.-е. может пользоваться понятием непонятного ознаменования переживания понятием.

Вот те мысли, которые приводят нас к правомерному утверждению знаменующих полюсы жизни и творчества понятий положительного всеединства и субъект-объектного дуализма.

Получив эти областные понятия, мы вошли нашим научным анализом в построяемые ими области.

Проанализировав логическую природу понятия положительного всеединства, мы утвердили вскрытые в нем противоречия, как черты его гностической точности, т.-е. как черты его портретного сходства со знаменуемым им полюсом переживания — жизнью.

Введенные понятием субъект-объектного дуализма во всю полноту построяемой им области культуры, мы дали принципиальную классификацию всех форм творчества и установили связь всех полученных нами групп друг с другом, а равно и отношение каждой группы к полюсу переживания, именуемому жизнью.

Приступая теперь к миросозерцательному завершению всего моего построения, я должен прежде всего отвергнуть всякую мысль о возможности отстроить это миросозерцательное завершение в форме каких бы то ни было метафизических теорий, или хотя бы только гипотез. Гипотезы же эти напрашиваются сами собою. Все мое построение может сейчас же превратиться в остов метафизической системы, если я положу начало положительного всеединства, как начало абсолютное, все несущее в себе и все порождающее из себя, если я поставлю себе задачу дедуцировать из этого начала все неисчерпаемые формы творчества, формы мира, жизни и смысла, если задамся целью объ-

яснить себе необходимость этого раскрытия абсолютного единства въ бесконечной множественности и возвращение этой множественности в свой первоисточник, в абсолютное начало положительного всеединства, если я подыму одним словом не только не *разрешенные,* но по всему своему существу не *разрешимые* вопросы монизма, дуализма и плюрализма, вопросы единопричинности, абсолютного творчества, наличности в мире изначального зла и т. д. и т. д.

Не нужно, однако, никаких особенных доказательств, чтобы вскрыть полную неприменимость такого рода надстройки на возведенном мною фундаменте феноменологически и научно-философски добытых понятий жизни и творчества.

Принимая в целях отклонения намеченной мною метафизической системы ее же философский язык, я должен прежде всего сказать, что положительное всеединство отнюдь не есть для меня само абсолютное. Оно есть в лучшем смысле логический символ этого абсолютного, да и то не абсолютного, как оно есть на самом деле и в самом себе, но как оно дано в переживании. А потому ясно, что полагать положительное всеединство, как положительную основу всего мира, совершенно бессмысленно; если мир вообще имеет основу своего бытия и первопричину своего становления (как то утверждает метафизика), то эта основа и эта первопричина скрываются во всяком случае в нем самом, но никак не в логическом символе его самого, как переживания. А если так, т.-е. если в понятии положительного всеединства я даже и не пытаюсь

мыслить само абсолютное, то ясно, что дедуцировать из этого понятия всю полноту творческих форм является заданием абсолютно невозможным и праздным: ибо если все формы мира жизни и мысли и имеют вообще какой-нибудь абсолютный первоисточник своего бытия и своей значимости, как то утверждает метафизика, то опять таки этим первоисточником может быть только то абсолютное, о котором я ничего не знаю и из которого потому ничего дедуцировать не могу, но никак не одна из творческих форм научно-философского ряда, какою всецело является понятие положительного всеединства.

Но раз для нас падает мысль о положительном всеединстве, как об абсолютном начале всей наличности мира и мысли, а вместе с ней и задача дедукции всех форм творчества из одного последнего начала, то ясно, что для нас падают уже и все остальные намеченные мною метафизические вопросы.

Так, например, для нас теряет всякую философскую остроту бесконечный спор метафизиков монистического и дуалистического толков. С нашей точки зрения абсолютно ясно, что в виду того, что вся сфера творчества знаменуется категорией дуализма, всякий монизм мыслим лишь в форме дуализма, а всякий дуализм лишь в форме монизма. Это значит, что в сфере мысли начала единства и множественности наличны всегда в безусловном сопряжении. А потому вопрос о том, какое же начало все же первее, глубоко неправомерен, ибо он означает проэкцию логики в сферу алогического переживания и

превращение логической природы знаменующего переживание символа в форму самого в этом переживании переживаемого абсолюта. Но если таковой абсолют вообще существует, как то утверждает метафизика, и если он имеет какие-нибудь формы, то во всяком случае ясно, что нет никаких оснований приписывать ему формы знаменующего его логического символа. Итак ясно, что наше миросозерцательное истолкование понятий жизни и творчества есть нечто совсем иное, чем глубоко неправомерное с нашей точки зрения завершение поставленных нами проблем их теоретическим метафизическим разрешением.

Исходною точкою миросозерцательного истолкования понятий жизни и творчества должно служить не теоретическое искание последних ответов, ибо в теории по всему ее существу последним моментом будет всегда не ответ, а вопрос (с последней точки зрения и в отношении к последнему всякая теория безответна хотя и не безответственна), но нечто совершенно иное: это иное есть некий выбор, некая оценка теоретических принципов, которая свершается всею безраздельною целостностью человеческого духа.

Таким оценивающим выбором между принципами жизни и творчества должно потому начаться и наше миросозерцательное завершение построенной нами философской концепции. До сих пор полюсы жизни и творчества предстояли нам началами абсолютно равноправными и равноценными. Переживание, индифферентное к обоим началам, попеременно возносило то одно, то другое. Логически знаменующий акт оди-

наково водружал в каждом полюсе свое областное понятие. Логически научный анализ равномерно устремлялся к дальнейшей разработке построяемых областными понятиями положительного всеединства и субъект-объектного дуализма областей жизни и творчества.

Теперь же я делаю решительный шаг вперед и утверждаю начало переживания жизни, как переживание, по сравнению с переживанием творчества, более глубокое и более значительное, как переживание предельно значительное и предельно глубокое, как переживание религиозное, как *религиозное переживание Бога.*

Доказательства этому шагу я конечно и не ищу и не даю; оно могло бы быть лишь попыткой доказать, что переживание жизни есть действительно религиозное переживание. Но такое доказательство, конечно совершенно невозможно, ибо религиозность не есть аттрибут, который я правомерно или неправомерно приписываю переживанию жизни, она есть его сущность, оно само. Кому в переживании дана жизнь в раскрытом мною смысле, тому тем самым уже дана и жизнь религиозная, т. е. тому дано внутреннее знание жизни, как Бога, знание Бога живого, знание Жизни. Таким образом отожествление Жизни и Бога является как бы *мистическим a priori* всего моего раскрытия миросозерцательного значения понятий Жизни и творчества.

Такое истолкование Жизни часто связывается с пониманием творчества (определяемого и нами как акт

отпадения человека от Бога), как сферы греховного и богоборческого самоутверждения человека. Если бы это определение творчества было действительно правильным, неизбежным, то та характеристика сферы творчества и ее отдельных форм, которая была нами дана в предыдущей главе, получила бы вполне определенное освещение и смысл.

Неизбежное стремление всякой науки убить тот дуализм формы и содержания, которым она жива, т. е. стремление ее умереть, как наука, и соприкоснуться с тою правдой искусства, отмежеванием от которой она в сущности только и жива; столь же неизбежное стремление сферы искусства избавиться от тяжелой необходимости взаимоотрицания художественных произведений и связанное с этим стремлением уничтожение искусства, как такового, путем признания за единственное подлинное художественное произведение лишь всей космичной целостности мира; необходимое ограничение всякой личности другою личностью в многообразных формах судьбы и, наконец, стремление всех этих форм к самоуничтожению в Жизни — вся эта структура взаимоотношения между отдельными формами творчества, основанная в последнем счете на отношении всей сферы творчества к Жизни, получила бы, как сказано, вполне определенный смысл, смысл утверждения, что все сотворенное есть порождение греха, а потому обречено уже своим порождением на муку и смерть.

Если бы такое отношение к творчеству было единственно возможным, т. е. если бы действительно

утверждение Жизни, как Бога, необходимо приводило к утверждению творчества, как греха и богоборчества, то ясно, что единственно правильным отношением ко всей сфере творчества была бы непримиримая борьба против нее. Долг каждого философа, утверждающего Жизнь, как погашение всех творческих форм, и полагающего эту жизнь, как жизнь религиозную, как жизнь в Боге, как Бога, определялся бы тогда вполне отчетливо, как необходимость безусловного отказа от всякого творчества. Отсюда ясно, что и моим личным долгом, вытекающим из моего понимания Жизни и творчества, было бы не устремление к философскому творчеству, многословно утверждающему подлинную жизнь в Боге и в молчании, но решительный отказ от всякой философии, решительное внутреннее устремление к тому, чтобы перестать, наконец, говорить о молчании, чтобы признать истину молчания и воистину замолчать о нем.

Однако, к такому пониманию творчества нет решительно никаких оснований. Из двух безусловно правильных положений, что Жизнь есть Бог, а творчество — отпадение от Него, отнюдь не вырастает третьего положения, что всякое творчество есть грех богоборческого самоутверждения человека.

И действительно: личный опыт, раскрытый нами в феноменологической части этой работы, вполне уравнивает оба переживаемых полюса, т. е. полюс жизни и полюс творчества. Научный анализ обоих полюсов также не приводит нас к утверждению полюса творчества, как начала безусловного греха или лжи.

Равно и свидетельства мистиков единообразно утверждают как момент полного слияния человека и Бога — Жизнь, так и следующий за ним, момент разлуки человека и Бога — творчество. Разбираясь в свидетельствах мистиков и их переживаниях, мы уже и раньше утверждали, что отпадение души мистика от Жизни и ее возвращение к творчеству, к живому свидетельству о свершившемся в ней Свете полного единения с Богом, есть не недостаток мистической Жизни, но ее подлинная сущность. Мистик, не знающий отпадения от Жизни, мистик, не ведающий разлуки с Богом, мистик, не чувствующий всем своим существом присужденности к творчеству, был бы уже не мистиком, но самим Богом.

Но такое утверждение мистика как Бога, такое отрицание границы между человеческим мистическим переживанием Бога и Божественным Самопереживанием, такое отрицание различия между человеком и Богом есть уже учение не мистическое, но демоническое и позитивистическое. Различие же между Богом и мистиком и заключается как раз в том, что Бог пребывает только в Жизни или точнее Жизнью, мистик же, погружаясь в Жизнь, т. е. в Бога, всегда снова возвращается к творчеству, т. е. возвращается в сферу всякой двойственности, а потому и к утверждению двойственности своей Богочеловеческой природы.

Творить и быть мистиком, т. е. богоисполненным человеком, есть, таким образом, по существу *одно и то же*. А потому рассматривать творчество, как богоборчество и грех, значит вменять человеку в вину его

религиозную, его мистическую, его человеческую природу. Но такое обвинение совершенно бессмысленно. Ясно, что всякий человек грешен, но также ясно и то, что грех этот не может заключаться в том, что человек — человек. Быть человеком определено человеку самим Богом, а потому отожествление греховности и человечности есть обвинение в грехе уже не человека, но Бога. Полагать же Бога, как существо грешное, есть и этический, и логический, и мистический абсурд.

Таким образом мы приходим к заключению, что творчество, представляющее собою вне всякого сомнения переживаемое человеком отпадение от переживания Бога, никак не может быть осмыслено и отвергнуто, как греховное и богоборческое самоутверждение человека. Творя, человек покорно свершает свое подлинно человеческое, т. е. указанное ему самим Богом дело. Восставая против творчества, человек непокорно отрицает границы своей человеческой природы и тщетно пытается утвердить себя на месте Божием. Подлинная религиозная правда богочеловеческой жизни держится таким образом равномерным признанием как полюса Жизни, так и полюса творчества. Но равномерное признание обоих полюсов не есть конечно их полное и всестороннее уравнение. Каково же подлинное отношение между Жизнью и творчеством?

Возвращаясь от Жизни к творчеству, человек помнит *«что»* этой Жизни лишь как *«не то»* всякого творчества, знает Жизнь, лишь как пустую и формальную идею положительного всеединства, изначально

противоположную всестороннему дуализму окружающей сферы творчества.

Не зная в момент своего пробуждения в творчестве, что есть Жизнь, но зная лишь то, что она *есть,* не зная в этот момент пробуждения, *что* есть Бог, но зная лишь то, что Он *есть,* человек естественно начинает работать над *оживлением* своего воспоминания, над организацией противоречивых двойственностей творческой сферы *в целостное начало положительного всеединства жизни,* над превращением своего знания о том, что Бог *есть,* в более высокое и конкретное знание того, *что же* Он есть по своему существу и на самом деле.

В этой работе над творческим обретением воспоминаемой Жизни, в работе над возвращением к Богу, дух человеческий прежде всего *наивно построяет* все обособленные группы своих постижений. В науке и в искусстве, в общественной и церковной жизни пытается он обрести живую действительность утерянной жизни, подлинную сущность *воспоминаемого Бога.*

Но все эти попытки оказываются, как мы видели, тщетными. В ту минуту, как каждая область творчества входитъ в сознание своего бытия, т. е. в ту минуту, как она становится объектом критически-философского рассмотрения, она неминуемо вскрывает свою полную неспособность окончательно погасить в себе всякий дуализм и тем самым внутренне осилить подлинное обретение Жизни.

Анализируя в третьей главе понятие науки, мы пришли к заключению, что уничтожение дуализма

формы и содержания уничтожает самую идею науки, уничтожение в искусстве мертвого плюрализма художественных произведений уничтожает самую идею искусства и т. д. Не приходим ли мы, однако, к совершенно неразрешимому противоречию? С одной стороны мы утверждаем, что смысл творчества в устремлении к жизни, с другой же — мы утверждаем, что творчество решительно не способно осилить проблемы постижения Жизни. Но зачем же в таком случае избирать творчество, как путь к Жизни, если на этом пути встреча с Жизнью решительно неосуществима? Ответ заключается в следующем.

Поставленное в сферу творчества человечество естественно не может выйти из нее иначе, как не исходив ее во всех направлениях. Пути творчества к Жизни должны быть пройдены во всех направлениях, *но с единственною целью решительного отказа от них, как от путей.* Бесконечное значение творчества заключается в том, чтобы, создавая идолов, распознавать их, как идолов, и тем самым будить в себе предчувствие живого Божьего лика.

Отказаться отъ творчества человеку нельзя, ибо творить всего только и значит быть человеком. Быть же человеком человеку определено самим Богом. А потому отказ от творчества есть не что иное, как прямое Богоборчество. Погрузиться в сферу творчества и утверждать, что ею исчерпывается Жизнь, что в ней обретается Бог, — это значит исказить образ Жизни и забыть о живом Боге. А потому единственная правда в отношении Жизни и творчества может

заключаться только в том, чтобы, творя, человечество каждым творением своим неустанно говорило бы не о том, чем все сотворенное бесконечно богато, но только о том, за чем оно, словно за милостынею, вечно протягивает свою нищую руку.

Лишь иссквозив все свое творчество и все творения свои последнею религиозною тоскою, может человечество оправдать творческий подвиг свой. Лишь постольку право всякое творение, поскольку оно утверждает себя не во имя своей личной мощи, но во имя соборной немощи всего творчества. Религиозная правда всякого творения заключается, не в том что оно утверждает, что Бог в нем, но лишь в том, что оно видить и знает, что там, где оно стоит, Бога нет.

Но если мы ведаем что Бог есть, а равно и то, что в творчестве Его нет, то это значит, — что мы ведаем уже и то, что последнее, к чему призвано человечество, — это полный отказ от всякого творчества. Но полный отказ от всякого творчества мыслим лишь при условии изъятия человека из основных творческих форм, т.-е. из форм личности и судьбы. Осуществление этого идеала есть идеал святой жизни. В свершении святым его жизни в Жизни, т.-е. в Боге, уничтожится по свершении весь полюс творчества.

Но уничтожение творчества предполагает его полное раскрытие. Не отказом от творчества может быть уничтожен полюс творчества, но лишь творческим преодолением его.

Освальд Шпенглер и Закат Европы.

I.

Книга Шпенглера — не просто книга: не та штампованная форма, в которую ученые последних десятилетий привыкли сносить свои мертвые знания. Она создание если и не великого художника, то все же большого артиста. Образ совершенной книги Ницше иной раз как бы проносится над ее строками. В ней все, как требовал величайший писатель Германии, «лично пережито и выстрадано», «все ученое впитано глубиной», «все проблемы переведены в чувства», «философские термины заменены словами», «вся она устремлена к катастрофе».

Книга Шпенглера творение — следовательно организм — следовательно живое лицо. Выражение ее лица — выражение страдания.

Двумя непримиримыми противоречиями жива книга Шпенглера. Двумя горькими, трагическими складками пересекают эти противоречия ее умный, ее страстный лоб.

Шпенглер бесконечно *учен;* он сам говорит, что сделанное им открытие запоздало потому, что со

смерти Лейбница ни один философ не владел всеми методами точного знания. Математика и физика, история религий и политическая история, все искусства, в особенности архитектура и музыка, судьбы народов и культур — все это странно сплетаясь друг с другом, составляет единый предмет Шпенглеровских размышлений.

Это широкая ученость соединяется в Шпенглере с глубоко осознанной и принципиально провозглашенной антинаучностью философского мышления. Его книга дышит полным презрением ко всем вопросам современной научной философии, к вопросам методологии и теории знания. Некоторым уважением отмечено разве только имя Канта. Системы Фихте, Гегеля, Шеллинга прямо названы нелепицами. Из новейших мыслителей вскользь и полупрезрительно упоминаются лишь Эйкен и Бергсон. Всего неоконтианства для Шпенглера просто не существует: это мертвый остаток некогда живой мысли: профессорствующая философия и философствующие профессора.

Кто же подлинные философы 19-го века? Выбор странен и вызывающе привередлив: — Шопенгауэр, Вагнер и Ницше, Маркс и Дюринг, Геббель, Ибсен, Стриндберг и Бернард Шоу.

В свете такой ненаучности большая ученость Шпенглера производит на современный научный взгляд странное впечатление чего - то тщетного, неиспользованного, неприкаянного, чего-то эмпирически живого, но трансцендентально мертвого, какой - то трагически праздной красоты пышных и нарядных похорон.

К этому первому противоречию Шпенглеровской книги присоединяется второе: Шпенглер выраженный скептик, понятия абсолютной истины для него не существует. Абсолютная истина — абсолютная ложь, пустой лживый звук. Идеи так же смертны, как души и организмы. Истины математики и логики так же относительны, как биологии и богословия. Трансцендентальная вечность знания так же химерична, как вечность трансцендентного бытия.

Но безусловный скептик, Шпенглер одновременно мужественный пророк. Содержание его пророчества — смерть европейской культуры. Пройдет немного столетий и на земном шаре не останется ни одного немца, англичанина и француза, как во времена Юстиниана не было больше ни одного римлянина.

Пророк — скептик, возможно ли более противоречивое сочетание? Разве пророк не всегда посланник вечности и бытия? Разве без ощущения вечного бытия в груди возможен пророческий голос? Возникает вопрос: быть может, Шпенглер вовсе не пророк, а только пациент современной Европы в безответственно взятой на себя роли пророка.

Состояние, в котором Шпенглер пишет свою книгу — чувство одержимости своим открытием. Он убежден, что говорит вещи, которые никому не снились, никогда никому не приходили на ум, что он ставит проблему, которую в ее немом величии еще никто никогда не чувствовал, что он высказывает мысли, которые до него никем еще не были осознаны, но в будущем неизбежно заполнят сознание всего человечества.

Книга Шпенглера безусловно книга подлинного пафоса временами, однако, досадно опускающегося до некоторой личной заносчивости, почти надменности.

Настроение, которое остается от нее, настроение тяжести и мрака. «Умирая, античный мир не знал, что он умирает, и потому наслаждался каждым предсмертным днем, как подарком богов. Но наш дар — дар предвидения своей неизбежной судьбы. Мы будем умирать сознательно, сопровождая каждую стадию своего разложения острым взором опытного врача». Вот строки, которые я избрал бы эпиграфом эмоционального содержания «Заката Европы». Помещенные в конце книги, скупой на всякую откровенную лирику, они производят сильное впечатление безнадежной горечи, но и спокойной гордости.

В основе «Заката Европы» не лежит аппарата понятий, в основе его лежит организм слов. Понятие — мертвый кристалл мысли, слово ее живой цветок. Понятие всегда односмысленно, самотождественно и раз навсегда определено в свой логической емкости. Слово всегда многосмысленно, неуловимо, всегда заново нагружено новым содержанием.

«Закат Европы» сработан Шпенглером не из понятий, но из слов, которые должны быть читателем прочувствованы, пережиты, увидены. Слов этих в «Закате Европы» в сущности очень не много.

Каждое бодрствующее сознание различает в себе «свое» и «чужое». Все философские термины указы-

вают по Шпенглеру на эту основную противоположность. Кантовское «явление», Фихтевское «я», «воля» Шопенгауэра — вот термины, нащупывающие в сознании некое «свое». «Вещь же в себе», «не я», «мир как представление», указывают, наоборот, на некое «чужое нашего сознания.

Шпенглер не любит теерминов и потому он покрывает различие «своего» и «чужого» многосмысленной противоположностью многосмысленных слов, называя свое — «*душою*», а чужое — «*миром*».

На слово «душа» наслояется затем Шпенглером слово «*становление*», а на слово мир слово «*ставшее*». Так слагаются два полюса, — полюс становления души и полюс ставшего мира. Мир возможностей и мир осуществленностей.

Между ними жизнь, как осуществление возможностей.

Вслушиваясь затем в природу становящегося мира, Шпенглер чувствует его таинственно наделенным признаком *направления*, тем несказуемым в сущности признаком, который на всех высоко развитых языках был указуем термином «время». Сращивая, таким образом, время со становящеюся жизнью, Шпенглер в противоположном полюсе сознания, в полюсе «чужого», сращивает ставший мир с пространством, ощущая пространство, как «мертвое время», как смерть. Так ветвится в «Закате Европы» организм роковых для Шпенглера слов. Слова эти, взятые вместе, составляют не терминологию Шпенглера («терминологии у него нет), но некоторую условную сигнализацию.

Что такое время? — Шпенглер отвечает: «время не форма познания, все философские ответы мнимы. Время — это жизнь, направленность, стремление, тоска, подвижность».

Что такое причинность? — мертвая судьба. Что такое судьба? — органическая логика бытия. Вот таким способом сигнализует Шпенглер в душу читателя о том, что он знает о жизни, мире и познании.

Вот метод Шпенглера: он нигде не показан, так сказать, в голом виде. В «Закате Европы» нет главы, специально посвященной его раскрытию, описанию и защите. Он явлен в книге Шпенглера весьма своеобразно, как живая сила, которой, в виду ее очевидной работоспособности, не зачем отчитываться и оправдываться. Это осиливание скупо развитым и глубоко схороненным методом тяжелых масс Шпенглеровского знания, придает всей книге впечатление легкости и динамичности. Такова в общих чертах гносеология Шпенглера. Перейдем теперь к его методологии, к установлению различия между природой и историей.

К «чужому» моего сознания, т.-е. к миру, я могу отнестись двояко. Я могу избрать детерминантою моего отношения или становление, направленность, время, или ставшее, протяженность, пространство.

В первом случае я как бы возвращаю мир себе в душу — получаю историю. Во втором — наоборот: я на век закрепляю дистанцию между душою и миром и получаю природу.

История есть мир цветущий в образе. Таким знали мир Платон, Рембрандт, Гёте.

Природа — есть мир, увядший в понятии.

Созерцать — значит добывать из мира историю.

Познавать — значит добывать из мира природу.

Природа живет в понятии, в законе, в числе, в причинности, в пространстве.

История всецело покоится по ту сторону всех этих понятий, по ту сторону всякой науки.

Научный подход к истории является потому для Шпенглера методологической бессмыслицей. В истории нельзя искать не только законов, но и никаких причинных рядов. Историю нужно творить. Все остальные точки зрения не чистые решения вопроса.

Всякое природоведение завершается научной систематикой.

Всякое историческое постижение завершается «*физиономикой*».

Шпенглер убежден, что будущее принадлежит открытой им физиономике, что через сто лет все науки превратятся в куски единой физиономики.

Что же такое эта Шпенглеровская физиономика?

Ответ на этот вопрос дан Шпенглером двойным образом: очень скупым теоретическим определением физиономики, и очень обстоятельным применением ее.

В конце-концов, Шпенглеровская физиономика — артистическая практика духовного портретирования. Шпенглер берет науку, искусство, религию, политику, быт, пейзаж определенной эпохи и, освобождая все эти ценности от ярма объективной сверхъисторической значимости, рассматривает их исключительно как символические образы переживаний портретируемой им

исторической души. В результате применения этого метода — религия, философия, наука, как таковые, т.-е. как некие преемственно развивающиеся, одним народом завещаемые другому ценностные ряды, решительно уничтожаются Шпенглером. Всякий религиозный догмат, всякое философское утверждение, всякий эстетический образ, всякая математическая формула — все эти разнообразнейшие закрепления истины, ощущаются и раскрываются Шпенглером, как иероглифы народных душ и судеб.

Писать историю, как философ, говорит Шпенглер, значит писать ее так, как Шекспир писал трагедии своих героев. Историк-физиономист — биограф отдельных культур, т.-е. отдельных духовных организмов. Мыслить потому в качестве историка-физиономиста какие-то сквозные, т. е. сквозь все народы и эпохи проходящие, логические или эстетические ценности, мыслить какую-то единую философию, единую логику, или хотя бы объективную единую математику, — значит обезличивать индивидуальные образы отдельных культур мертвыми схемами вымышленных общезначимостей.

Вдумываясь в гноселогические и методологические утверждения Шпенглера, нельзя воздержаться от впечатления их крайнего субъективизма, от попытки отнестись к Шпенглеру, как к явному релятивисту.

И действительно: многосмысленные слова вместо односмысленных понятий, сигнализация вместо терминологии, разве это может не вести философа к релятивизму? Но релятивизм Шпенглера коренится еще

глубже. В каждом сознании Шпенглер отличает душу и чужое этой душе, т.-е. — мир. Душа у каждого своя, потому и чужое этой души у каждого свое. Это значит, что у каждого свой мир. Шпенглер так и говорит: «есть столько миров, сколько людей». Но если у каждого свой мир, то ясно, что и оба производных этого мира, история и природа у каждой духовной индивидуальности — у человека, народа, семьи народов, у всякой эпохи, у всякой культуры свои. И действительно, цитируя Гете, Шпенглер утверждает, что об истории никто не может судить, кто сам в себе не переживет истории.

Заостряя Шпенглера до последнего предела можно правомерно утверждать, что для каждой души всемирная история есть в конце-концов не что иное, как история ее же собственной судьбы.

Однако, этими размышлениями релятивизм Шпенглера еще не исчерпан до конца. Он потенцируется в утверждении, что субъективно не только переживание мира, но и всякое творческое закрепление этого переживания, что никакие образы искусства и никакие научные законы не вчленимы ни в какие сверхдушевные значимости и исчерпывают свой последний смысл в качестве символов этой душевности, разделяя участь всего живого — смерть.

Дальше итти некуда. И все же, если бы Шпенглеру сказали, что его физиономика субъективна, он ни за что не согласился бы с этим положением; он уверен, что впервые пишет настоящую объективную историю.

Ошибка всех историков, их субъективная аберра-

ция, заключается, по Шпенглеру, прежде всего в том, что все они писали историю с точки зрения современного человека, деля ее в связи с этим на совершенно несоизмеримые по удельному весу куски древности, средневековья и нового времени, постигая то великое, что было, через то малое, к чему оно будто бы привело. Задача Шпенглера — покинуть эту птолемеевскую точку зрения, стать Коперником от истории, перестать вращать историю вокруг мнимого центра западно-европейского мира, обрести по отношению к ней пафос дистанции, взглянуть на все явления истории, как на горную цепь на горизонте, взглянуть на нее взором беспристрастного божества.

Однако, Шпенглер защищает не только объективность такой своей духовной ситуации по отношению к истории, он претендует еще и на объективность применяемого им метода объективного созерцания. Что такое объективное созерцание, Шпенглер по существу и строго нигде не говорит, но он везде противополагает его субъективному рассмотрению и отвлеченному размышлению. В конце-концов объективное созерцание сводится им к прозрению идей в явлениях и прозрению родства среди идей, к своеобразной Гётеански окрашенной практике феноменологического созерцания. Особенно существенно в «Закате Европы» и характерно для Шпенглера провидение внутреннего духовного сродства между душами или идеями явлений: эпохами, культурами, народами, личностями. На протяжении всей своей книги Шпенглер непрерывно аналогизирует, тщательно противополагая свои объектив-

ные, морфологически точные уподобления поверхностному импрессионизму так называемых исторических сравнений и параллелей.

Для него бессмысленно, например, сближение буддизма и христианства, или Гёте и Шиллера, но обязательно утверждение морфологического родства буддизма и социализма в противовес христианству, Гёте и Платона в противовес Шиллеру.

Таковы притязания кажущегося релативиста Шпенглера на объективность своего — объективного ли? — созерцания.

Шпенглер всматривается в темнеющие дали истории: бесконечное мелькание бесконечно нарождающихся и умирающих форм, тысячи красок и огней, разгорающихся и потухающих, свободная игра свободнейших случайностей. Но мало-по-малу глаз начинает привыкать и выступает второй, более устойчивый исторический план. В гнездах определенных ландшафтов (Шпенглер любит слово ландшафт и все время говорит о духовных, душевных и музыкальных ландшафтах) на берегу Средиземного моря, в долине Нила, в просторах Азии, на средне-европейских равнинах рождаются души великих культур. Родившись, каждая из них восходит к своей весне и своему лету, спускается к своей осени и умирает своею зимою. Этому роковому кругу жизни внешней соответствует столь же роковой круг внутренней жизни духа. Душа каждой эпохи неизбежно совершает свой круг от жизни к смерти, от культуры к цивилизации.

Противоположность культуры и цивилизации — главная ось всех Шпенглеровских размышлений. Культура, — это могущественное творчество созревающей души, — рождение мифа, как выражения нового богочувствования, — расцвет высокого искусства, исполненного глубокой символической необходимости, — имманентное действие государственной идеи среди группы народов, объединенных единообразным мирочувствованием и единством жизненного стиля.

Цивилизация — это умирание созидающих энергий в душе, проблематизм мирочувствования, замена вопросов религиозного и метафизического характера вопросами этики и жизненной практики. В искусстве — распад монументальных форм, быстрая смена чужих входящих в моду стилей, роскошь, привычка и спорт. В политике — превращение народных организмов в практически заинтересованные массы, господство механизма и космополитизма, победа мировых городов над деревенскими далями, власть четвертого сословия.

Цивилизация представляет собою, таким образом, по Шпенглеру неизбежную форму смерти каждой изжившей себя культуры. Смерть мифа в безверии, живого творчества в мертвой работе, космического разума в практическом рассудке, нации в интернационале, организма в механизме.

Судьбы культур аналогичны, но души культур бесконечно различны. Каждая культура, как Сатурн кольцом, опоясана своим роковым одиночеством.

«Нет бессмертных творений. Последний орган и последняя скрипка будут когда-нибудь расщеплены;

чарующий мир наших сонат и наших trio, всего только несколько лет тому назад нами, но и только для нас рожденный, замолкнет и исчезнет. Высочайшие достижения Бетховенской мелодики и гармонии покажутся будущим культурам идиотическим карканьем странных инструментов. Скорее, чем успеют истлеть полотна Рембрандта и Тициана, переведутся те последние души, для которых эти полотна будут чем то большим, чем цветными лоскутами».

«Кто понимает сейчас греческую лирику? Кто знает, кто чувствует, что она значила для людей античного мира?»

Никто не знает, никто не чувствует. Нет никакого единого человечества, нет единой истории, нет развития, нет и прогресса.

Есть только скорбная аналогия круговращения от жизни к смерти, от культуры к цивилизации.

Очевидно, что только что воспроизведенные утверждения Шпенглера предельно заостряют все уже вышеуказанные противоречия его мысли. Творения каждой культуры понятны только в ее собственной атмосфере, только среди объединенных ею людей. Для будущих культур Бетховенская мелодика будет идиотическим карканьем. Греческую лирику сейчас никто не понимает. Такова теория. Но что делает сам Шпенглер в своей книге? Он портретирует арабскую, индусскую, египетскую и античную культуры. Портретирует мужественно и страстно, без тени скептицизма, без малейшего сомнения в сходстве создаваемых портретов.

Разрешить это противоречие за Шпенглера, оче-

видно, нельзя, но искать таковое разрешение у него можно, и можно в двух противоположных направлениях: в направлении мистическом и в направлении скептического релативизма.

Скептически - релативистическое разрешение заключалось бы в неожиданном для Шпенглера признании, что его проникновение в души древних культур является в сущности проникновением иллюзорным, не размыкающим по настоящему одиночества его западноевропейской души. Оно заключалось бы в утверждении, что познавая Грецию, Египет и Индию, Шпенглер, в конце концов, своими химерическими гаданиями об этих культурах реально познает только свою собственнную душу европейца двадцатого века.

Такое релативистическое трактование Шпенглера сводилось бы к мысли, что постижение по аналогии не ведет дальше постижения одной аналогии. Утверждая, что фрески Полигнота относятся к скульптуре Поликлета, так же, как портреты Рембрандта к музыке Баха, мы проникаем в душу античного искусства, в сущности не глубже, чем в природу зеркала, в котором рассматриваем самих себя. Все эти наши Греции, Индии, Египты, все это только наши тени, нами же созданные призраки. Но жизнь среди призраков не есть ли самая одинокая жизнь? Но если так, почему же Шпенглер так страстно отдается изучению умерших культур, отошедших миров! Очевидно потому, что он любит эти миры, эти культуры, и все еще не верит в иллюзионизм своей любви, мнящей владеть предметом, но владеющей только своею мечтою о нем. *Романтик иллюзионист* не раз-

гадавший этой своей природы, вот первый облик Шпенглера в котором психологически разрешимы противоречия его книги, если акцентуировать ее релативистические мотивы.

Но возможна попытка додумать Шпенглера до конца и в другом направлении, в направлении мистическом. Есть в «Закате Европы» одинокие, глухие места, в которых Шпенглер, оговариваясь, что здесь мистерия, боящаяся слов, говорит о мировой душе (Urseelentum), отпускающей к жизни души вселенских культур и принимающей их обратно в свое лоно по свершении ими своих путей. В этой мировой душе все вечно пребывает; в ней и поныне живы потерянные трагедии Эсхила, не как созданные формы, не как телесные вещи, не для дневного сознания человечества, но как-то иначе, в какой-то несказуемой, неразрушимой первосущности. Этими прозрениями Шпенглер прокладывает в сущности путь к утверждению всего того, что он всячески отрицает, к утверждению единого человечества, единой истории и прозрачности всякого ты, для всякого я. Пойди он этим путем — и все противоречия его системы разрешились бы в образе мистика-гностика. Однако, Шпенглер только видит этот путь, но итти им он не идет.

Но Шпенглер вообще никуда не идет и никуда не ведет; он убежденно стоит на перекрестке многих путей, стягивая в роковой узел своего многосмысленного существа все противоборствующие мотивы современности. Он не только романтик иллюзионист вчерашнего дня, и не только мистик-гностик вечного дня человечества, он кроме того еще и современный человек, отравленный

всеми ядами европейской цивилизации. Разгадав с провидческою силою образ этой цивилизации, как образ уготовленной Европе смерти, он в каком-то смысле все же остался ее мечом и ее песнью. Он верит, что в каждом собрании акционеров большого предприятия несоизмеримо больше ума и таланта, чем во всех современных художниках, взятых вместе. Он мечтает о том, что его книга совратит не одного юношу с путей бессмысленного и невозможного ныне служения музам, превратив его в инженера или химика. Он твердо знает, что Европе осталось одно—смерть; что в Европе возможна только цивилизация и не возможна культура, и потому он с каким-то своим римско-прусским вкусом к доблести воина и мужа требует от современного человека навстречу смерти открытых объятий, безропотного служения цивилизации и полного воздержания от разлагающих душу смертника юношеских мечтаний, воздержания от искусства, философии, творчества.

На три знакомых лица—романтика, мистика и человека современной цивилизации—расслояется, таким образом, своеобразный образ Шпенглера при первой же попытке уничтожить противоречия его концепции. Это значит, что оригинальность Шпенглера, как мыслителя, жива, прежде всего, противоречиями его мысли.

Прекрасно чувствуя это инстинктом большого артиста, Шпенглер нигде в своей книге даже и не пытается логически выправить своих построений, разрешить основное противоречие того, что он утверждает как скептик-релятивист и того, что он создает как интуитивист-мистик.

Книга его убежденно и глубокомысленно смотрит в душу читателя характернейшею некоординированностью своих противоречий, как Рафаэлевский портрет d'Inghirami смотрит в мир своими раскосыми глазами.

В этом ее своеобразная художественная правда, ее глубина и выразительность.

II.

Дав общую характеристику Шпенглера как мыслителя и артиста, попробуем несколько ближе присмотреться к его изумительной по глубине интуиции и техническому мастерству работе историка физиономиста. Выберем с этой целью две наиболее завершенные работы Шпенглера, портреты аполлинической души Греции и души западно-европейской культуры, по Шпенглеру фаустовской души, и постараемся дать с них уменьшенные и схематизированные, но по возможности все же тщательные копии.

Античная Греция — это расчлененное бухтами, реками и горами побережье, это изолированные тела островов Эгейского моря.

Этот стиль материнского ландшафта таинственно передался стилю всей античной культуры. Для древнего грека мир: — сумма отдельных тел, изолированных вещей. Того, в чем эти тела для нас находятся и чем они для нас объединяются, единого, бесконечного пространства, из которого, по Канту, можно отмыслить все тела, но которое нельзя перестать себе представлять,

для античного человека просто не существует. Для античного человека, для аполлинической души бесконечное пространство то, чего нет. Для него реальны только тела. Это так для античной математики и так для античного искусства.

Пифагорейское число, лежащее в основе всех вещей, не что иное, как мера и пропорция, как чувственная плоскость античной статуи голого человека. Античное число и античная скульптура означают страстное обращение аполлинической души ко всякому «здесь» и «сейчас».

Пафос дали, пафос бесконечности абсолютно чужд аполлинической душе; потому античная математика никогда не могла бы принять концепции иррационального числа. Иррациональное число является расторжением связи между числом и телом и созданием связи между числом и бесконечностью. Поздний миф рассказывает о гибели человека, открывшего иррациональное начало. Этот миф исполнен величайшего страха аполлинической души перед далью и бесконечностью.

Страх дали постоянно мешал грекам расширять свои крохотные государства. Он постоянно держал их паруса недалеко от побережий. Открытого моря они не любили, как любили его египтяне и финикияне. Они не строили дорог, боялись перспектив убегающих в даль аллей, как образа непонятной и враждебной им бесконечности.

В Афинах Перикла было запрещено распространять астрономические теории. В них никогда не возвышалась обсервационная башня. Ни один из греческих философов

не имел собственных мыслей о звездных мирах. Египетская, Вавилонская, Арабская культуры постоянно мучились над разрешением астрономических вопросов. Античный же человек все время жил без единого взора в бесконечное пространство, всецело сосредоточенный на своем эвклидовском бытии. Что земля шар, повисающий в бесконечном пространстве, было не раз доказано грекам. Уже Пифагор знал эту истину. Но мысль эта была чужда и враждебна аполлинической душе, и потому она упорно забывалась; ее забывали, потому что ее не хотели знать.

Даль, бесконечность всюду и всегда враждебны аполлинической душе; потому она строит свою математику без понятия пространства, свою физику без понятия силы и психологию без понятия воли.

Античные боги — идеальные человеческие тела; место их пребывания видимый, географически-реальный Олимп; культы связаны с определенными местностями; боги, прежде всего, боги городов, домов, полей.

Догмы не важны: они живут в бесконечных просторах мысли. За искажение догмы античный закон никогда никого не преследовал. Важны и обязательны культы: видимости, чувственные акты. Характерно, что античность не знала богов звезд. Гелиос поэтическая метафора, не больше. Бога Гелиоса не было; Гелиос не имел своего храма, своей статуи, своего культа. Так же и Селена не богиня луны.

Отсутствие чувства пространства, как образа дали, — основная черта античного искусства. Никогда ни в Коринфе, ни в Афинах, ни в Сикионе не было написано

пейзажа с изображением гор, облаков, дали. Тема горизонта не тема античной живописи. Краски античной палитры: черная, желтая, красная, белая — краски земли, тела, крови. Нет голубого, зеленого — красок дали, красок небес и зеленеющих полей. Не живопись, но скульптура — верховное искусство аполлинической души. Искусство, изображающее прежде всего уединенное тело, для которого границы мира совпадают с границами его самого. Как характерно, что классическая античная скульптура уравнивает по пластической трактовке лицо и тело, превращая лицо всего только в одну из частей тела, игнорируя в нем судьбу и характер, — эти феномены духовной бесконечности, столь важные в искусстве Тициана, Рембрандта и Шекспира. Не знает античная скульптура и изображения зрачка. Зрачок превращает глаз во взор; но взор — это глаз, брошенный вдаль. Античность же боится дали. Античная скульптура одинокое тело. Взор же как бы общение скульптурного изображения со зрителем, общение в едином для обоих пространстве. Но античность не знает единого пространства, в котором находятся все тела, она знает только всегда индивидуальное пространство, живущее в каждом из тел. Законы скульптуры аполлиническая душа естественно распространяет и на все другие виды искусств.

Закон античной трагедии, закон единства времени, действия и места, сводится, в конце-концов, к единству места, т.-е. к закону пластической статуарности.

Античная сцена — плоская сцена; она боится глубины и не знает перспективного пейзажа в качестве задника. Отдельные сцены античной трагедии всегда за-

думаны, как сменяющиеся фрески. Этой внешней статуарности строго соответствует статуарность внутренняя. Античная трагедия, в отличие от трагедии Шекспира и всей новой трагедии, не трагедия характера, но трагедия ситуации. В ней герой не слагается, но в сущности только раскрывается. Она требует от него не столько борьбы с судьбою, сколько последовательного поведения, определенного идеалом душевной пластичности. Как античная этика, она проповедует человека как статую и ценит возвышенный жест. Эдип, говоря о себе неоднократно употребляет то же слово (σῶμα) сома, каким математики называют предметы своего изучения — тела. Он говорит, что оракул вещал его телу, что Креонт причинил зло его телу. Его трагическое самоощущение является ощущением себя как живой статуи, как прекрасного тела, которое судьба задумала разрушить. Античная концепция судьбы — концепция чисто Эвклидовская; она не означает неотвратимой логики внутреннего становления человеческого духа в борьбе с жизнью, но лишь внезапное вторжение в эту жизнь слепого жестокого случая. Случай этот может отнять у героя трагедии жизнь, но он не властен над достоинством и красотой его последней позы, его и в смерти осуществимого еще пластического идеала.

Не зная дали пространства и дали судьбы, античность не знает и третьей дали, дали времени. Она обходится без часов, и на ее фресках ни одна деталь не поможет определить зрителю высоты солнцестояния: нет тени, нет звезд, господствует вечный вневременный свет.

Вне чувства времени нет и внутреннего строя заботы.

В то время, как египтяне бальзамируют своих покойников, греки сжигают своих мертвецов. Аполлиническая душа Греции — это телесность, статичность, природность, законченность, это мир, чуждый всякой динамике и истории, всякому порыву к бесконечному, безграничному и потустороннему.

Полную противоположность аполлинической душе древней Греции представляет собою умирающая ныне по Шпенглеру фаустовская душа западно-европейской культуры. Душа эта родилась в X-м столетии вместе с романским стилем в северных равнинах между Эльбой и Тахо, что задолго до того, как в них вступила нога первого христианина, жили тоской по бесконечности. Как вся культура Аттики родилась из ощущения измеряемого тела, так из чувства бесконечного пространства родилась культура фаустовской души. Не унаследованную античную геометрию углубил и продолжил Декарт, но независимо от нее создал совершенно новое учение, порывавшее античную связь числа и тела и создававшее невозможную в аполлинической душе связь числа и бесконечности.

Символический смысл Декартовской геометрии тождественен, по Шпенглеру, с символическим смыслом Кантовской трансцендентальной эстетики. И тут и там ощущение бесконечного пространства, как основы всего конечно существующего. И тут и там безграничный фаустовский порыв.

Ощущение мира, как совокупности тел, естественно рождало политеизм аполлинической культуры. Ощущение единого бесконечного пространства столь

же естественно рождает монотеизм фаустовской души.

В античности постепенное распыление богов: для римлянина Юпитер Латиарский и Юпитер Феретрийский два разных бога. В фаустовской душе наоборот, постепенное собирание Бога. Чем больше созревает фаустовский мир, тем определеннее меркнет магическая полнота небесных иерархий. Ангелы, святые и три лица Божества постепенно бледнеют в образе Единого Бога; ощущение Бога все больше сливается с ощущением бесконечного пространства, все крепче связывается с ощущением бесконечного одиночества фаустовской души, затерянной в бесконечном пространстве. Образ дьявола тоже бледнеет. Еще Лютер запустил в него своею чернильницей, но протестантские богословы о дьяволе стыдливо умалчивают. Он несовместим с одиночеством фаустовской души, с ощущением бесконечного пространства и Единого Бога; Единый Бог одинокий Бог; при Нем не мыслим дьявол, как его сосед и собеседник.

Ясно, что мироощущение фаустовской души не могло раскрыться в античном искусстве, в пластике, что оно должно было создать совершенно иные формы эстетического самоутверждения: эти формы, формы контрапунктической музыки.

Однако, музыка фаустовской души не сразу нашла себя в великой европейской музыке: перед тем, как зазвучать музыкой Глюка, Баха и Бетховена, она должна была прозвучать музыкой готических соборов, музыкой судьбы в портретах Рембрандта и Тициана.

Еще Гёте, увидя Страсбургский собор, назвал готи-

ку застывшей музыкой. Шпенглер подробно развивает это сравнение. Готический собор — музыкальный порыв к бесконечности. Музыкой бесконечности дышит взлет его башен, музыкой бесконечности — бег пилястр от главного входа к далекому алтарю. Пространство под сводами готического собора дышит желанием разомкнуть эти своды, раздвинуть стены и слить свое дыхание с Божьим дыханием единого бесконечного пространства. Своды готического собора живут предчувствием той контрапунктической музыки, что со временем вознесется к ним и замрет под ними.

Орнамент готический отрицает мертвую субстанцию камня и, жутко перерождая растения в тела животных и людей, превращает линии в мелодии, фасады в многоголосые фуги и тела статуй — в музыку складок.

Живопись громадных цветных окон дематериализует массивы каменных стен: образы ее словно повисают в просторах, дыша свободою звуков органа.

Так раскрываются в готической архитектуре формы контрапунктической музыки. Это утверждение для Шпенглера больше, чем удачное сравнение. В нем основная эстетическая мысль Шпенглера, что разграничивать искусства по материальным признакам и в связи с органами восприятия—явная методологическая незакономерность. Такой подход означает страшную переоценку техники и физиологии. Совершенно незакономерное внесение природы в историю.

Рисунки Рафаэля, представляющие собою линии и очертания, принадлежат по Шпенглеру к совершенно другому роду искусства, чем рисунки Тициана: пятна

света и тени. Ватто объединяется Шпенглером с Бахом и Купереном и противополагается Рафаэлю.

Инструментальная музыка и живопись после 1720 г. являются по его мнению *по форме* тождественными искусствами: их формы — формы аналитической геометрии.

После бессильной попытки Возрождения задержать самостоятельность эстетического воплощения фаустовской души начинается углубленное развитие фаустовской живописи. Она решительно освобождается от опеки скульптуры и становится под знак полифонической музыки, подчиняя искусство кисти стилю фуги.

Фон как феномен дали, горизонта, как голос бесконечного пространства впервые становится содержанием пейзажной живописи. В полотнах Рембранда в сущности вообще исчезает передний план.

Облака. Античное искусство вообще не изображало облаков. Классическое возрождение трактовало их поверхностно декоративно. У венецианцев Джорджоне и Веронезе начинаются, правда, постижения их символики. Но только нидерландцы возносят их изображение на подлинно трагическую высоту.

Парки барокко и рококо. Больше парки XVII столетия. Не тою же ли они исполнены тоскою, что и нидерландская живопись? «Point de vue», откуда глазу открываются тоскою по бесконечности звучащие просторы, вот их внутренняя форма, их эстетический закон. К point de vue, отсутствующему в садах Китая и парках Возрождения, но присутствующему в светлых звуках пасторалей XVIII века, сбегаются все аллеи,

волнующие душу своим перспективным сужением, своим быстрым свертыванием в окрыленную далями точку.

Желание остаться наедине со своим Богом, наедине с бесконечным пространством — в этом тоска фаустовской души, которою дышит великое искусство Ленотра: парки рококо и барокко, воспетые Бодлэром, Верлэном и Дроёмом, парки тоски по бесконечному, но и чувства близящегося конца, парки закатов и наступающих сумерек, скорбные, поздние парки медленно падающей и шуршащей под ногами листвы.

Дали, просторы, горизонты — все это голоса бесконечности внешней; чем более, однако, вызревает фаустовская душа, тем страстнее отдается она чувству бесконечности внутренней — ощущению вечности.

Портреты XVII столетия, прежде всего портреты Тициана и Рембрандта, живут ощущением этой вечности; они изображают человека не так, как его изображала античность, не как внешнее, природное лицо, но как внутренне становящуюся личность. В портретах Рембрандта постоянно звучит великая тема судьбы человека. Они исполнены музыки вечности.

Портрет — характернейшая эстетическая категория фаустовского творчества. Фаустовский портрет всегда автопортрет. Все великие портреты фаустовского искусства: Парсифаль, Фауст, Гамлет — исповеди, биографии, автопортреты. Исповедь была введена в церкви в IX столетии. Окончательно установлена в 1215 году. XVIII столетие эпоха дневников, писем, автобиографий, исповедей. Эпоха предельного отклонения фаустовского искусства от искусства аполлини-

ческой души. Нельзя представитъ себе автопортрета Скопаса и нельзя не мыслить нового искусства иначе, как в образе постоянно переписываемого автопортрета фаустовской души.

И все же портрет не высшее ее выявление. После открытия Ньютоном и Лейбницом дифференциального счисления, этой глубочайшей формулы фаустовской души, умирают последние великие живописцы. В 1660 — Веласкез, в 1665 — Пуссен, в 1666 Ц. Гальс, в 1669 — Рембрандт, в 1681 — Рюисдаль и Лоррен. Ватто и Гогарт — уже падение. Почти одновременно, в 1685 г. рождаются Бах и Гензель, вместе с которыми вырастают Стамиц, Корелли, Тартини и Скарлатти. Контрапунктическая музыка расцветает в великое искусство фаустовской души.

Куда же относит, однако, Шпенглер импрессионизм XIX столетия? Ответ его суров, но определенен. Это эпизод, не имеющий большого значения. «Материализм мировых столиц продышал холодом над прахом мертвого искусства и вызвал позднее цветение живописи в пределах двух поколений от Делакруа до Сезанна; живописи мертвой и холодной, отвергшей в пленеризме под именем «коричневого соуса» высокую символику бронзово-зеленых и коричневых тонов Грюневальда, Лоррена и Рембрандта, отдавшей свои силы изображению пространства не пережитого, но изученного и исчисленного, живописи, быть может, и возвращающейся к природе, но только так, как «возвращается к ней старик, сходящий в могилу».

Музыка, и прежде всего, быть может, музыка Баха

остается, таким образом, непревзойденною вершиной фаустовского искусства. Уже с Бетховена начинаются признаки ее падения. Гендель был прав, обвиняя Бетховена в неверии. Бетховен романтик, романтическая же религиозность всюду и всегда, как в Александрии, так и в кругах Тика и Шлегелей была лишь утонченною религиозно-стилизованною формою тайного неверия. По сравнению с Бетховеном Вагнер представляет собою еще более глубокую степень культурного décadence'а Европы. В Тристане умирает последнее фаустовское искусство — музыка.

Смерть Европейской музыки — верный симптом начала конца, гибели европейской культуры, сопровождаемой расцветом цивилизации.

Сущность всякой цивилизации в атеизме: в умирании мифа, в распадении форм символического искусства, в замене вопросов метафизики вопросами этическими и практическими, в механизации жизни. Все эти мотивы явно присутствуют в господствующих течениях современной мысли: — в дарвинизме и социализме.

Несмотря на провозглашенный Кантом примат практического разума, мироощущение Канта насквозь космично и метафизично. Несмотря на глубочайшее отрицание воли Шопенгауэром, его система все-таки насквозь этична, так как, хотя и отрицаемая, воля (принцип этики) все же лежит в основе его мироощущения. Задрапированная в ткани кантианства и восточной мудрости, система Шопенгауэра все же является предвосхищением дарвинизма. Борьба с природой и

самоутверждение индивида, интеллектуализм, как фактор этой борьбы, половая любовь, как биологический интерес — все эти элементы дарвинизма явно присутствуют у Шопенгауэра уже в его «Воле в Природе». В системе Шопенгауэра человек как-бы сосредоточивается на самом себе.

Дальше Шопенгауэра на путях цивилизации продвигается его ученик Ницше.

Отрицаемая Шопенгауэром воля к жизни является у Ницше объектом страстного утверждения. Еще живой у Шопенгауэра интерес к вопросам метафизики становится для Ницше предметом ненависти. Разрыв Ницше с Вагнером, это последнее великое событие в духовной жизни Германии, означает со стороны Ницше предательство Шопенгауэра Дарвину.

В «Шопенгауэре воспитателе» Ницше еще понимает жизнь, как органическое вызревание; впоследствии он понимает ее как механическое взращивание, как борьбу за существование.

Эта подмена смысла слова «жизнь» превращает Ницше в дарвиниста, которого договаривает Бернард Шоу, превращающий с мужеством безвкусия, нехватавшего Ницше, проблему развития человечества в разветвление проблемы животноводства.

Так перерождается в философии XIX века идея великого порыва фаустовской души к бесконечному в программу бескрылого продвижения на бесконечных путях эволюции. В этом перерождении религиозный вертикал фаустовской души, вокруг которого вращалась европейская культура, превращается в горизон-

тально расположенную атеистическую ось европейской цивилизации. Мертвою маскою фаустовского пафоса дали смотрит на нас господствующая ныне вера в бесконечную эволюцию и социалистический прогресс. Вера эта — не вера: она только механический остаток умершей фаустовской веры в бесконечное пространство, в бесконечность времени и судьбы.

Слепы мечты о родстве христианства и социализма. Всякий дух гуманности и сострадания чужд социализму. В основе социализма лежит дурная бесконечность воли к власти во имя власти. В основе его лежит изуродованное фаустовское «am Anfang war die Tat»; не творчество, но труп творчества — мертвая работа. В социалистическом мире не будет творчества и не будет свободы. Все будут повелевать всеми и все будут механически работать на всех. Силою природного закона будет всех давить и угнетать воля большинства. Так в странном оцепенении, в своеобразном китайском окостенении встретит высоко цивилизованная Европа уже приближающуюся к ней смерть.

Конкретизировав предложенными копиями Шпенглеровских портретов аполлинической и фаустовской души его образ артиста-мыслителя, мы должны еще дополнить этот образ более точным представлением о форме, размерах и цельности всей выполненной Шпенглером работы.

Шпенглер мистик, романтик и скептик, но Шпенглер не импрессионист. «Закат Европы» — изумитель-

ное по цельности, емкости и конструктивности творение. В глубоком соответствии с убеждением автора, что подлинно фаустовское искусство, контрапунктическая музыка, его книга, эта последняя возможная философия умирающей Европы, поставлена им под знак формы контрапункта.

В ней три основных темы: тема истории, как физиономики, тема отдельных культур, — индусской, египетской, арабской, аполлинической, фаустовской и отчасти китайской, — и тема скорбной аналогии их круговращения от весны к зиме, от культуры к цивилизации, от жизни к смерти.

Не составляя мертвого содержания искусственных глав, темы эти, как нити живой музыкальной ткани, все время звучат сквозь все главы, по очереди уступая друг другу первенство голосоведения, по очереди пропадая в немой глубине книги. Тема трагической судьбы каждой культуры, тема предопределенного в ней круга: весна, лето, осень, зима проводится Шпенглером сквозь души всех культур и зорко выслеживается им во всех разветвлениях человеческого творчества и природного бытия — в религии, философии, искусстве, науке, технике, быте и пейзаже. Из всех получающихся, таким образом, аналогий, параллелей, связей, перекличек и противоположностей вырастает, в конце-концов, бесконечно сложный и богатый, строгий и стройный мир «Заката Европы», этого пантеона истории, украшенного одинокими статуями и пышными фресками скорбной Шпенглеровской физиономики.

III.

Закончив передачу содержания и характеристику образа «Заката Европы», будет, думается, не лишним поставить вопрос об объективности этой передачи, так как только при условии ее наличности осмыслены все дальнейшие рассуждения по поводу книги.

Я рассматриваю мое изложение «Заката Европы» как эскиз к портрету Шпенглера.

Проблема портрета — проблема двойного сходства. Всякий портрет должен быть похож не только на свой оригинал, но и на подписавшегося под ним автора. Проблема портрета есть потому, с психологической точки зрения, проблема встречи в одном эстетическом образе двух человеческих душ. Эстетическое благополучие такой встречи предполагает между встречающимися душами наличие предустановленной гармонии, ощущаемой всяким портретистом, как любовь к портретируемому им лицу. Присутствие в портрете живых следов такой любви есть, в виду объективной природы любви, единственная возможная гарантия объективности портрета. Всякое требование иных гарантий означает обнаружение методологического диллетантизма. Для тех же, кто считает любовь началом искажающим и иллюзорным, проблема объективности вообще не разрешима.

Думаю, что в моей передаче книги Шпенглера должны чувствоваться следы любви к нему. Думаю потому, что передача эта должна считаться объективной, хотя и знаю, что она явно окрашена личным отно-

шением к книге Шпенглеру и потому, быть может, исполнена многих неточностей. Но разве точные фотографии объективнее хотя бы и стилизованных портретов?

В дальнейшем меня интересуют три вопроса.

Оригинален-ли Шпенглер, прав ли он и в чем причина успеха его книги, т.-е. каково его симптоматическое значение?

Оригинален ли Шпенглер? Если оригинальность мыслителя (я же сейчас говорю, прежде всего, о мыслителе Шпенглере) измерять несхожестью его *отдельных,* и прежде всего, основных мыслей с мыслями, высказанными еще до него, то за философской концепцией «Заката Европы» нельзя будет признать высокой оригинальности. Слишком ясен ее философский генезис и слишком явно перекликается она с целым рядом современных философских явлений.

Главное влияние, очевидно, очень глубоко пережитое Шпенглером — это влияние Гёте. Сколько не билась европейская мысль над определением Гётевского миросозерцания, миросозерцание Гёте все еще не определено. Неопределено потому, что оно не определимо, неопределимо потому, что в отношении его верны решительно все определения. Всякое миросозерцание представляет собою результат созерцания мира с определенного наблюдательного пункта, а потому неизбежно и искажение картины мира, его преломляющей перспективностью. Гениальность Гёте в отсутствии такого постоянного наблюдательного пункта. Каждое явление он созерцает как бы приблизившись к нему, как бы

проникнув в его сердце. Отсюда та единственная глубина Гётевского созерцания обликов мира, что органически не переносит стесняющих границ никакого определенного миросозерцания.

То, что дано Гёте, того хочет Шпенглер. Он в сущности не хочет философии и миросозерцания; он хочет голого созерцания мира, никаким мнением неискаженного образа. Его требование, чтобы историк физиономист изъял из себя современного человека и созерцал бы историю, как горную цепь на горизонте, взором беспристрастного божества — требование Гётевской объективности, объективности Гётевских глаз. Чистым гётеанством дышит и главная идея Шпенглера, идея морфологизирующей физиономики. В сущности она представляет собою не что иное, как результат переноса Гётевского метода созерцания живой природы на историческую жизнь. Такое рождение физиономики из глубин Гётевского отношения к природе своеобразно сказывается внутри Шпенглеровской концепции роковою для Шпенглера, невозможностью увести творимую им историю от образа природы. Гётеанизируя историческое познание, Шпенглер невольно антикизирует его, т.-е. согласно его же собственному пониманию античности возвращает свою историю вспять к природе. Это становится вполне ясным при сопоставлении Шпенглеровской концепции истории, концепции рокового кружения каждой исторической души над бездною ждущей ее смерти, с драматическим построением христианской философии истории.

Итак, ясно, что Гётевский интуитивизм был глав-

ною моделью Шпенглеровской физиономики. Разница только в том, что Шпенглер, как безусловный романтик явно перенес свой интерес с природы на историю. Но история не переносит того равнодушно справедливого к себе отношения, которое не оскорбляет природы; потому она и отмстила Шпенглеру тем, что обязала его к глубоко минорной транскрипции светоносного Гётеанства. Второе решающее влияние безусловно испытанное Шпенглером — влияние Ницше.

Если у Гёте Шпенглер заимствовал метод, то Ницше дал ему его главную тему, тему европейского «décadence'а», тему цивилизации и гибели. Но если отношение Шпенглера к Гёте есть положительная зависимость, то с Ницше Шпенглер глубоко связан формулой противоположности и, поскольку это возможно для Шпенглера, формулой противоборства. Оба чувствуют, что корабль гибнет, но Ницше жаждет спасения, а Шпенглер ждет гибели. Ницше одержим безумною мечтою взрастить у себя за спиною крылья, улететь самому и унести на себе душу гибнущего человечества. В этой вере в чудо — христианский пафос антихриста Ницше. Его трагедия только в том, что он не видит, что для людей христианского пафоса это чудо уже свершено Христом. Иной пафос у Шпенглера. Пафос капитана на вышке гибнущего корабля: ни на что не надеяться, до конца делать свое дело и мужественно пойти ко дну. У Ницше пафос подвига, у Шпенглера пафос позы, в том высоком смысле, в котором он применяет этот термин к героям античной трагедии.

Но Шпенглер связан не только с такими вершинами,

как Гёте и Ницше. В постановке проблемы культуры и цивилизации он созвучен целыму ряду так глубоко презираемых им профессоров философии, с Зиммелем, Эйкеном, Коном, Эвальдом.

Все эти ученые и целый ряд других много писали в последнее время по вопросу культуры и цивилизации. О русской философии не приходится и говорить; она вся, от Ивана Киреевского до Владимира Соловьева и Льва Толстого, посвящена вопросу обезбоженья Европейской культуры, т.-е. вопросу Европейской цивилизации. Можно без преувеличения сказать, что вряд ли мыслим современный философ, неравнодушный к вопросам философии истории, которому вопрос культуры и цивилизации не казался бы ее главным вопросом.

Оскудение религиозного чувства, распад монументальных форм искусства во всяческого рода импрессионизме и эстетизме, утрата органического чувства бытия, бесконечный проблематизм жизни, подмененной россыпью мертвых переживаний, обезличенье человека механизмом, превращение его души в накипь его профессий, смерть нации в космополитизме, — вот задолго до Шпенглера указанные черты перерождения культуры в цивилизацию.

Не нова и основная метафизическая мысль Шпенглера. Его убеждение, что души культур свершают каждая свой одинокий круг, кружат каждая над своею собственною смертью, не связанные друг с другом сквозным историческим процессом, не объединенные в единое человечество. Эту мысль еще в начале

XVIII столетия высказывал и прочно обосновывал Вико, ее варьировал немецкий историк Рюккерт, передавший ее Данилевскому, который в книге «Россия и Европа» теоретически очень близко подходит к Шпенглеру.

Трактовка противоположности природы и истории не как противоположности двух миров, а как противоположности двух точек зрения на единый мир, также не может претендовать на безусловную оригинальность; она, очевидно, представляет собою не что иное, как сильно упрощенную и как бы эмоционализированную главную мысль методологии Виндельбанда и Риккерта.

Не без участия Бергсона выработалось далее в Шпенглере его понимание времени, как направленности переживания и пространства, как мертвого времени.

Можно было бы очень долго продолжать такое выслеживание созвучия Шпенглера с его предшественниками и современниками, и все же, если бы даже удалось доказать, что в «Закате Европы» нет ни одной безусловно новой мысли, оригинальность Шпенглера, как философа, не была бы поколеблена. Философия Шпенглера не метафизическое построение и не научно-логическое исследование; она изумительно точно явленное, новое в европейской душе переживание; она оригинальна не как мысль, но как звук. Если такую философию не угодно называть философией, то о словах можно, конечно, не спорить.

Оригинальность Шпенглера, как философа культуры, заключается в том, что он не принадлежит к тем мыслителям позитивистам, которые склонны видеть в

цивилизации наиболее совершенное лицо культуры, но не принадлежит и к тем религиозно настроенным философам, к которым принадлежат почти все русские мыслители, что видят в цивилизации маску умершей культуры. Для Шпенглера цивилизация лицо, но не лицо жизни; *а живое лицо смерти.* Но смерть не имеет своего лица. В лице близкого умершего мы не можем оторваться не от лица смерти, а от лица умершей в нем жизни. В лице современной цивилизации Шпенглер бесконечно любит какой-то страстный предсмертный порыв европейской культуры, этот его душе, быть может, самый дорогой ее жест. Как всякий романтик, Шпенглер любит смерть, как эстетическое a priori жизни. В этом смысле он любит и цивилизацию, как скорбное a priori культуры.

Так разрешается в конце-концов в пользу Шпенглера вопрос о его оригинальности.

Но прав ли Шпенглер? Верны ли его утверждения, правильны ли его построения? Не окрылена ли его книга произвольным духом диллетантизма, есть ли в ней истина? Разрешение этого вопроса предопределено для меня разрешением предыдущего. Как безусловная неоригинальность многих мыслей Шпенглера не доказывает неоригинальности его философии, также безусловное присутствие в «Закате Европы» многих логических неправомерностей и фактических неверностей, не может поколебать его существенной истинности.

Есть книги, в которых правильны все положения и верны все факты, но которые все-таки не имеют

никакого отношения к истине, потому что не имеют никакого отношения к духовному бытию, которых потому в сущности нет.

Есть другие, перегруженные бытием, но освещенные с формально логической и позитивно научной точки зрения произволом и самовластием. К таким, не худшим книгам принадлежит и «Закат Европы». В Греции просмотрен Дионис. В Ренессансе—реформация, в искусстве XIX века французский роман. Религиозное мироощущение фаустовской души одностороненне связано с протестантизмом, а оторванный от манчестерства и марксизма социализм — с государственным идеалом Фридриха Великого и т. д. и т. д. Нет сомнений, что если исследование «Заката Европы» поручить комиссии ученых специалистов, то она представит длинный список фактических неверностей. Но нет сомнений, что этой комиссии будет правильно ответить за Шпенглера знаменитою фразою Гегеля «тем хуже для фактов». Перед тем, как обвинять Шпенглера в ненаучности и диллетантизме, надлежит продумать следующее: для Шпенглера нет фактов вне связи с его новым внутренним опытом, по новому располагающим события и силы мировой истории. Это новое Шпенглеровское расположение не субъективно, но только *персоналистично*. Это значит, что объективность этого расположения, не гарантированная объективностью научно логических категорий, все-таки гарантирована духовною подлинностью внутреннего опыта Шпенглера. Это значит, что формально логические и позитивно научные неверности Шпенглеровской концепции должны

быть поняты и оправданы в ней, как гностически точные символы.

Что бы фактически не утверждал Шпенглер, он со своей точки зрения, до конца отрицающей историю, как науку, и утверждающей, что каждый человек живет в своем собственном мире, останется всегда прав. Ведь для него факты только биографы его внутреннего опыта. Обвинение Шпенглера в субъективности осмыслено потому только, как заподазревание напряженности, подлинности, предметности и духовности его внутреннего опыта. Во всяком другом смысле оно методологическое недоразумение и больше ничего. Итак вопрос об истинности и объективности «Заката Европы», разрешается в конце-концов в пользу Шпенглера.

Нет сомнения, что если бы книга Шпенглера появилась до потрясений мировой войны и революции, она не имела бы в Европе и, прежде всего, в самой Германии и половины того шумного успеха, который очевидно выпал ей на долю. Ученые отнеслись бы к ней скептически, как к работе талантливого диллетанта, широкие же круги интеллигенции никак не приняли бы пророчества о смерти. Пустым чудачеством прозвучала бы она, может быть, в самодовольной атмосфере европейской жизни, в атмосфере ее слишком бумажной культуры и слишком стальной цивилизации. Успех книги Шпенглера означает потому, думается, благостное пробуждение лучших людей Европы к каким-то новым тревожным чувствам, к чувству хрупкости человеческого бытия и «распавшейся цепи времени»,

к чувству недоверия к разуму жизни, к логике культуры, к обещаниям заносчивой цивилизации, к чувству вулканической природы всякой исторической почвы. Ученая книга Шпенглера явный вызов науке. Этот вызов не мог бы иметь успеха в довоенной Германии, довоенной Европе. Успех этого вызова психологически предполагает некую утрату веры в науку, как в верховную силу культуры, очевидно означает происходящий в многих европейских душах кризис религии науки. Возможность такого кризиса вполне объяснима. Наука, эта непогрешимая созидательница европейской жизни, оказалась в годы войны страшною разрушительницей. Она глубоко ошиблась во всех своих предсказаниях. Все ее экономические и политические расчеты были неожиданно опрокинуты жизнью. Под Верденом она, быть может, отстояла себя, как сильнейший мотор современной жизни, но и решительно скомпрометировала себя, как ее сознательный шоффер. И вот на ее место ученым и практиком Шпенглером выдвигается дух искусства, дух гадания и пророчества, быть может, в качестве предзнаменования какого-то нового углубления религиозной мистической жизни Европы. Как знать?

Когда душу начинают преследовать мысли о смерти, не значит ли это всегда, что в ней пробуждается, в ней обновляется религиозная жизнь?

ОГЛАВЛЕНИЕ.


ИЗДАТЕЛЬСТВО
ОБЕЛИСК

С. Л. ФРАНК

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

ВТОРОЕ ИСПРАВЛЕННОЕ ИЗДАНИЕ

ОБЕЛИСК
БЕРЛИН
1923

Gedruckt bei Sinaburg & Co., Berlin.

ПРЕДИСЛОВИЕ.

В основу предлагаемого «Введения в философию» положен конспект курса лекций, неоднократно читанного мною сперва в Петроградском, а потом в Саратовском Университете в 1914—1921 гг. Этим объясняется намеренная сжатость изложения: книжка имеет своим ближайшим назначением служить пособием студентам при слушании курса. Я полагаю, однако, что книжка эта может заинтересовать и более широкий круг читателей. Дело в том, что большинство русских «Введений в философию» устарели и, главное, не учитывают последних достижений именно русской философской мысли, превосходное же «Введение в философию» Н. О. Лосского, доселе ограничивается первой частью, посвященной одной лишь теории знания. И действительно, первое издание предлагаемой работы, вышедшее в Петрограде осенью 1922 г. (изд. «Academia»), в краткий срок разошлось без остатка. Это дает мне право предполагать, что и заграничное издание ее может оказаться нужным для русской молодежи, находящейся за рубежом. Указатель литературы в конце

книжки намеренно сосредоточивается на русской философской литературе. Хотя последняя за границей в большинстве случаев трудно доступна, я не считал нужным изменить в заграничном издании этот указатель. Сведения об иностранной литературе интересующийся может получить из любого иностранного же руководства или справочника, сводка же главнейшей философской литературы на русском языке для начинающих сохраняет свое значение, даже если не всегда удастся практически ее использовать.

С. Франк.

Берлин, июль 1923 г.

Вступление

О понятии и задачах философии.

Греческое слово «философия» происходит от слов «φιλεῖν» — любить и «σοφία» — мудрость; буквально значит *любомудрие.*

К истории слова „философия“. Впервые мы встречаем его у *Геродота* (V в. до Р. Хр.), где Крез говорит посетившему его мудрецу Солону: «я слышал, что ты, философствуя, ради приобретения знания исходил много стран». Здесь «философствовать» значит «любить знание», «стремиться к мудрости». У *Фукидида* (конец V в.) Перикл в надгробной речи над павшими в бою афинянами говорит, прославляя афинскую культуру: «мы философствуем, не изнеживаясь», т. е. «мы предаемся умственной культуре, развиваем образование». У *Платона* (IV в.) мы встречаем слово «философия» в смысле, тождественном с современным понятием *науки,* напр., в выражении «геометрия и прочие философии». Вместе с тем у Платона мы встречаем указание,

что *Сократ* любил употреблять слово «философия», как любомудрие, жажда знания, искание истины, противопоставляя его понятию мнимо-готового, законченного знания или мудрости («σοφία») софистов. У Аристотеля появляется термин «первая философия» в качестве основной или основополагающей науки, т. е. философии в современном смысле слова (или метафизики). В том смысле, в каком это слово употребляется теперь, оно вошло в употребление лишь в конце античной истории (в римско-эллинистическую эпоху).

Понятие философии. *Философия есть рационально или научно обоснованное учение о цельном мировоззрении.*

Цельное мировоззрение есть общее понимание мира и жизни, уяснение основных свойств и отношений бытия и постижение смысла человеческой жизни, т. е. назначения человека и места его в бытии. Зачатки такого цельного мировоззрения есть почти у каждого человека, но у большинства они имеются в форме непроверенных «убеждений» и «верований», слагающихся под влиянием жизненного опыта и мнений окружающей среды или опирающихся на авторитет догматической религии. В противоположность этому философия есть цельное мировоззрение, поскольку оно *научно обосновано.*

Что такое наука или научное знание? Оно не совпадает ни с книжной «ученостью», ни со знанием, как таковым. С первой — потому, что ученость есть уже плод накопления научного знания, кото-

рое, очевидно, должно ей предшествовать; со вторым — потому, что то или иное знание вообще (напр., техническое, или практически нужное для жизни) есть у всякого человека вообще, чем человек, как «homo sapiens», отличается от животного; научное же знание — далеко не у всякого. Существовали народы высокой культуры (напр., народы древнего Востока — египтяне, вавилоняне, иудеи, финикияне), не имевшие, однако, никакой науки. Их знания (напр., технические, астрономические и др.) 1) передавались в течение веков от поколения к поколению без заметного, сколько-нибудь быстрого развития, 2) считались неприкосновенными истинами, независимыми от мысли личности, и по большей части санкционировались религиозным авторитетом, 3) никогда не доказывались и не проверялись. Напротив, когда древние греки, в конце VII и начале VI в. до Р. Хр., познакомились с этими знаниями, они быстро превратили их в настоящее научное знание (в первой философской или научной школе греков, так наз. школе милетских натурфилософов Фалеса и его преемников). А именно: 1) знание начало разрабатываться *бескорыстно,* как знание ради самого знания, без непосредственного отношения к жизненным нуждам, ради искания самой истины; 2) знание развивалось свободно, каждый мыслитель считал себя в праве сам доискиваться до истин, изменять и исправлять существующее знание, и потому греки в продолжение относительно небольшого времени, с VI по IV или

III век, развили слабые зачатки знания в законченные и обширные науки (астрономия, геометрия, медицина, физика, биология, общественные знания); 3) знание доказывалось и проверялось, т. е. строилось *рационально,* в логически разработанной *системе* понятий. Поэтому мы говорим, что наука впервые в истории человечества родилась и развилась в древней Греции.

Итак, научное знание или *наука есть знание, осуществляемое путем свободного личного искания истины ради нее самой и логически обоснованное и приведенное в систему.*

Первоначально, в древней Греции, в первых научных школах (милетской и ближайших других, к ней примыкавших) существовала только одна единая наука, охватывавшая все знание. Это было одновременно и естествознание во всей его полноте (учение о природе или мире, т. е. о явлениях астрономических, физических, метеорологических, биологических), и учение о человеке, его душе, смысле его жизни. Поэтому «философия» и «наука» в эту эпоху совпадали между собой. Позднее наступило разделение науки на ряд отдельных наук, т. е. разделение труда между научными исследователями. С этого момента выступает и философия, как особая наука. Так, Платон на ряду с науками арифметикой, геометрией, астрономией устанавливает особую науку «диалектику» или «учение об идеях», тождественную понятию философии. Аристотель, изучавший самостоятельно множество специальных

наук и отчасти их создавший (логику, физику, зоологию, ботанику, этику, эстетику), вводит, как мы уже видим, на ряду с ними особую науку «первую философию», имеющую своим предметом учение о бытии вообще.

Каково же подлинное систематическое отношение между специальными науками и философией? Каков особый предмет философии, как самостоятельной науки?

Часто думают, что научно обоснованное цельное мировоззрение можно приобрести путем изучения основных выводов всех наук [1]), т. е. что то, что называется философией, есть лишь энциклопедия научного знания. Существует направление мыслей, так наз. *позитивизм,* которое так понимает философию, т. е. в сущности отрицает ее, как самостоятельную науку. Так, «Курс положительной философии» Огюста Конта или «Синтетическая философия» Герберта Спенсера есть не что иное, как резюме главных выводов всех или некоторых важнейших специальных наук.

---

[1]) Иногда даже думают, что какая-нибудь одна специальная наука дает цельное мировоззрение, напр., часто естествоиспытатели склонны думать, что приобрести мировоззрение можно изучением одного естествознания, и этот взгляд был распространен, напр., в русской интеллигенции в 60-х годах XIX века (ср. тип Базарова в „Отцах и Детях“ Тургенева); или теперь часто думают, что цельное мировоззрение можно извлечь из изучения политической экономии. Но ясно, что всякая специальная наука знакомит нас только с частью мира и потому попытки построить на ее выводах мировоззрение всегда ложны в силу своей односторонности.

Это мнение опирается на мысль, что мир или бытие без остатка разделены на области изучения отдельных наук, и что для философии, как особой науки, поэтому не остается более особого предмета. Однако, это мнение *ложно*.

1) Наука в настоящее время охватывает такое множество знаний, что фактически даже самые всеобъемлющие умы не в состоянии охватить всего существующего знания. Энциклопедия научного знания существует лишь в лице совокупности всех наук, совместно разрабатываемых множеством ученых, и вместиться в одно сознание не может.

2) Но, главное, если бы это даже было возможно, такая энциклопедия совсем не была бы философией, как научно обоснованным цельным мировоззрением. Сумма всех знаний есть только набор знаний, хаотически складывающийся в голове, а не цельное, т. е. систематическое мировоззрение (так, изучив энциклопедический словарь во всех его томах, мы не приобретем никакого мировоззрения). Почему же это так?

Каждая специальная наука исходит из ряда особых посылок и понятий, которые она не проверяет, а берет в готовом виде, как основу своей научной работы. Таковы понятия — причинная связь, бытие, субстанция, качество, отношение и т. п., посылки в роде того, что «каждое явление имеет свою причину» и т. п. На ряду с понятиями и посылками, общими всем или нескольким наукам, каждая наука имеет и свои особые, отдельные понятия и посылки,

и часто посылки и понятия одной науки не только не совпадают с таковыми же другой науки, но даже как-будто прямо им противоречат. Так, естествознание в настоящее время отвергает понятие «цели явлений» и ищет только внешних причин явлений, а обществоведение (напр., история, политическая экономия) не может обойтись без понятия цели, без телеологических объяснений (потому, что всякое объяснение исторических явлений сводит их к каким-либо стремлениям людей). Физика исходит из понятий и предпосылок, которые совершенно чужды, напр., психологии. Если мы суммируем итоги отдельных наук, то они поэтому не уложатся в стройную непротиворечивую систему, а составят набор противоречивых суждений. Поэтому нужна особая наука, которая уясняет и проверяет высшие общие посылки и понятия всех специальных наук и таким образом создает систему цельного знания. Она уясняет, напр., что такое «причинная связь» вообще, как она возможна, какие виды ее могут быть в разных областях бытия, каково отношение между внешней причиной и целью и т. п. Такая наука и есть *философия*.

Иначе говоря: изучая целое только в его частях, мы не познаем его, даже изучив все его части, ибо целое есть не простая сумма частей, а их *единство*, т. е. система отношений между частями. Так, пройдясь по всем улицам большого неизвестного нам города и осмотрев все его здания, мы не будем иметь ясного представления о городе в целом и можем в

нем запутаться, так как не поймем его расположения, отношения между его частями; оно уяснится нам из изучения плана города, или когда мы увидим весь город сразу, напр., с горы. То же и с бытием или миром в целом, изучаемым отдельными науками. Последние изучают части его, не интересуясь их отношениями к другим частям. Философия же пытается познать бытие и жизнь именно *как целое* — предмет, не изучаемый никакой другой наукой.

Философия развивается, конечно, в теснейшей связи с развитием специальных наук. Последние как в своих выводах, так и в своих посылках дают ей конкретный материал, который она обрабатывает в систему цельного знания. Но она *не опирается* на выводы наук, как на готовые истины, из которых она должна исходить, ибо ее задача, напротив, очистить и придать подлинно точную, т. е. научную форму этим выводам, связав их в общую систему. Ибо никакое знание не может считаться готовым, законченным и достоверным, пока оно не сопоставлено с другими знаниями и не выражено в непротиворечивой универсальной системе знаний. Философия, как учение о научно обоснованном мировоззрении, есть, таким образом, самостоятельная наука, образующая и основу, и завершение всех частных или специальных наук.

Значение философии в разные эпохи.

Философия возникает в VI веке до Р. Хр. в древней Греции вначале преимущественно как единое знание о мире, имеющее характер натурфилософии (философии природы). Ставятся вопросы о субстанции или субстрате мирового бытия, о происхождении отдельных вещей, о связи человека и его души со вселенной. С этим связаны вопросы, отошедшие потом к специальным наукам — главным образом, астрономические, метеорологические, физико-химические. — Во второй половине V века интерес передвигается с проблем натурфилософии на вопросы человеческой жизни, на проблемы этики и политики (эпоха афинского просвещения — софисты и Сократ). Цель философии здесь — научить человека правильно или разумно жить. Но глубокая постановка этической проблемы у Сократа приводит уже у ближайшего его ученика Платона, а затем у Аристотеля к новому углубленному построению философии, как теоретического учения о бытии — учения, на почве которого строится и этика. Системы Платона и Аристотеля (IV век до Р. Хр.) — универсальные философские системы, объемлющие и разрешающие вопросы о сущности бытия, о природе человеческого знания и о назначении и смысле человеческой жизни. После этого краткого периода высшего расцвета философии, после Аристотеля, в эллинистически-римскую эпоху (с конца IV века до

Р. Хр. до начала новой эры) начинается упадок философского творчества. Философия вначале становится опять преимущественно только этикой, учением о правильной, разумной или счастливой жизни. Возникают этические системы стоиков, эпикурейцев и скептиков, которые, разно решая этот вопрос, ставят его в общем одинаково. Теоретическая сторона философии имеет здесь лишь подсобное для этики значение. Платонизм и аристотелизм подпадают влиянию этих школ и работают в их духе. Теоретическая наука существует преимущественно в форме литературно-книжной учености (александрийские толкователи и историки наук). Около эпохи Р. Хр. — в первом веке до и первом после Р. Хр. — этическая проблема сливается с религиозной. Философия становится — в лице новопифагорейства, платонизма и стоицизма того времени — религиозной философией, которая быстро превращается просто в религиозную веру. В борьбе разных смешивающихся вер в III и IV веках окончательно побеждает христианство. Философский гений античности вновь на краткий срок возрождается в гениальной философской системе новоплатонизма (основ. Плотин, в III веке после Р. Хр.). Затем переселение народов, гибель античного мира и выступление новых варварских народов знаменуют новый период истории.

В эпоху так называемых средних веков философия подчинена догматической религии. Вначале (у отцов церкви) она совпадает с богословием, потом

становится «служанкой богословия». Задача рационального истолкования догматов выдвигает на очередь некоторые основные вопросы логики и онтологии (метафизики). Под влиянием арабско-иудейского философского богословия и в борьбе против него складываются классические философско-богословские системы Фомы Аквинского и Дунса Скота (XIII в.), в философском смысле опирающиеся на Аристотеля. Традиции платонизма продолжаются в средние века преимущественно в мистической литературе (Иоанн Эриугена, мейстер Эккарт). В эпоху так называемого Возрождения, в XV в. в системе Николая Кузанского и в XVI в. — в системе Джордано Бруно и других итальянских мыслителей возрождается свободное философское творчество в духе платонического пантеизма. Философия попрежнему занята религиозными вопросами, но решает их свободно, связывая их с проблемами теории знания и онтологии и часто в противоречии догматам церкви. С начала XVII века, одновременно с возникновением нового, точного математического естествознания (Галилей) возникает и так называемая «новая» философия, которая вначале носит преимущественно характер методологии научного знания (у основателя рационализма Декарта и основателя эмпиризма — Фр. Бэкона). Философия, как методология науки, как учение о критерии знания, быстро превращается у рационалистов (Спиноза, Лейбниц) в новую онтологию (учение о сущности бытия), у эмпиристов (Локка, Беркли, Юма) — в

разработанную теорию знания. В XVIII веке — в эпоху так называемого просвещения — философия снова, как в V веке в Афинах, становится преимущественно этикой и политикой (популярная моральная философия Вольтера и энциклопедистов, Руссо). Теоретическая философия лишь прозябает в безжизненном педантизме школы Вольфа в Германии.

Из этого состояния упадка философию выводит в конце XVIII в. Кант, создавая глубокую и универсальную философскую систему, как теорию знания, долженствующую заменить прежнюю онтологию, а также основанную на теории знания этику. Система Канта — как это было с мировоззрением Сократа — ведет у его ближайших последователей Фихте, Шеллинга, Гегеля к новому творческому развитию философии, как единства теоретической философии (теории знания и онтологии) с практической (этикой и философией религии) — так называемый немецкий идеализм. После кратковременного нового упадка философской мысли в десятилетия 40-х — 60-х годов XIX века философия в современную нам эпоху снова возрождается отчасти (и в начале) в виде одной только этики (Ницше и его учение о задачах философии, как создании новых идеалов или ценностей), отчасти в качестве теории знания, которая в наше время в быстром и плодотворном развитии развертывается вновь в универсальную философию, объемлющую как теоретические, так и практические проблемы жизни.

Основные философские науки.

Выше (стр. 15 сл.) вы видели, что философия по временам, именно в эпохи упадка, сводится к одной только этике, учении о правильной жизни или о цели жизни, по временам является только теорией знания; в эпохи же наиболее плодотворного своего развития соединяет в единое знание теоретические вопросы (теория знания и учение о бытии, т. е. онтология) с практическими (этическими и религиозно-философскими). Этот исторический вывод подтверждается и систематическими соображениями. Философия, как учение о научно обоснованном цельном мировоззрении, необходимо объединяет две стороны знания. Под мировоззрением мы понимаем, с одной стороны, теоретическую ориентировку человеку в бытии, часть которого он составляет, — миропонимание — что, свою очередь, предполагает также отчетливое понимание природы и условий научного знания; с другой стороны, «мировоззрение» есть *жизнепонимание,* самосознание человека, уяснение смысла и цели его собственного бытия. Ясно, что эта последняя задача не может быть разрешена без связи с первой, ибо без теоретической ориентировки в бытии вообще нельзя понять места в нем человека и его жизни, значения отдельных человеческих стремлений, нельзя, следовательно, и оценить их объективно. Ясно также, что философия не исполнила бы своего назначения быть учением

о цельном мировоззрении, если бы она ограничилась одним теоретическим учением о бытии, игнорируя всю область практической человеческой жизни, человеческих стремлений, упований и оценок, которые ведь также входят в состав целостного бытия.

Учение о том, что *есть* (теоретическая философия) и учение о том, что *должно быть* (практическая философия) неразрывно связаны между собой, ибо «должное», «идеал» есть форма или категория человеческой жизни, момент духовного бытия, которое само имеет корни в общем бытии и связано с ним. Так мы получаем основное деление философии, как научного обоснования цельного мировоззрения, на основные части *теоретической и практической* философии, причем первая логически предшествует второй и обе объединяются в целостную философскую систему, которая всегда есть (независимо от того или иного содержания своих идей) *религиозная философия* (так, атеизм есть тоже своеобразная, хотя и только отрицательная, религиозная философия).

В историческом обзоре (стр. 18) мы видели, что теоретическая философия подразделяется на *теорию знания* (или «гносеологию») и *теорию бытия* (или «онтологию»). Каково отношение между ними?

Направление мыслей, идущее от Канта (отчасти еще от Локка), утверждает, что теория знания есть первая основополагающая наука, от которой зависит онтология, так как прежде, чем приступить к познанию бытия, надо уяснить, возможно ли

вообще знание, и если да, то при каких условиях и в каких пределах оно возможно. Несмотря на кажущуюся свою правдоподобность, эта постановка вопроса ложна. В самом деле, 1) как возможно выяснить природу и условия знания, как не исследованием отношения между субъектом (познающим духом) и об'ектом (познаваемым бытием)? А если так, то *гносеология сама есть онтология,* ибо a) знание есть всегда знание бытия, в силу чего исследование знания предполагает исследование его объекта — бытия; b) само деление на субъект и объект, на познающего и познаваемое, и само отношение между ними есть факт *бытия.* 2) Если, как предполагает эта точка зрения, мы еще не уверены в возможности знания, то как можем мы положиться на результаты *теории* знания, которая, ведь, сама есть тоже *знание?* Поэтому невозможна теория знания, как подготовительная наука к онтологии или как верховный судья над онтологией.

Но с совсем иной точки зрения сохраняет свою силу деление теоретической философии на гносеологию и онтологию, и первенство первой над второй. Знание, будучи само онтологическим отношением, есть основное и самое существенное из всех онтологических отношений и потому должно быть уяснено в первую очередь. Такое понимание отношения между гносеологией и (специальной) онтологией опирается на традиции платоновской философии. В настоящее время во всех наиболее глубоких гносеологических направлениях кантианский крити-

цизм преобразуется в такого рода объективный или платонистический идеализм.

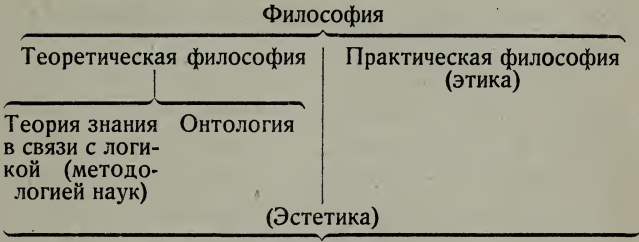
Что практическая философия или этика логически зависима от теоретической философии — об этом сказано уже выше. Более частные деления практической философии — напр., на этику в узком смысле, философию права, философию истории, — мы можем оставить без рассмотрения, как и соответствующие деления онтологии (напр., на натурфилософию и философию духа).

Заслуживают упоминания еще философские науки, отчасти или сполна выделившиеся из общей философии. Такова прежде всего *психология* — наука о душе или душевной жизни, которая хотя и нуждается в философской основе, но по существу стала уже самостоятельной специальной наукой. — В нашем делении философии как-будто не остается места для *эстетики* — науки о красоте или об искусстве. По существу это тоже есть уже более или менее самостоятельная специальная наука, которая в систематическом отношении стоит как бы в промежутке между теоретической и практической философией.

Напротив, *логика* — учение о формальных признаках или условиях правильного знания — хотя часто и выступает как совершенно самостоятельная наука, независимая ни от каких других — по существу, как это все более выясняется в настоящее время, при более глубокой и практически жизненной ее разработке, есть только зависимая часть *теории*

знания или приложение общей гносеологии к частным вопросам методологии наук. Логика была и остается плодотворной только в связи с теорией знания, как ее приложение и проверка, и всегда вырождается в бесплодную игру мертвыми понятиями, поскольку пытается под видом «формальной логики» обособиться от гносеологии.

Схема классификации философских наук.



Религиозная философия.

Теория знания
(гносеология).

Общие задачи теории знания. План изложения основных ее направлений.

Теория знания или гносеология имеет своей задачей уяснить природу знания и условия, в силу которых возможно знание. Прежде к этому вопросу присоединялся еще вопрос о так называемых «факторах» познания, т. е. о роли отдельных умственных процессов — восприятия, мышления — в приобретении знания. В настоящее время, в силу соображений, которые будут изложены тотчас ниже, такая постановка вопроса исключена из теории знания. Вопрос о «факторах» познания (как он трактовался, напр., в споре между эмпиризмом и рационализмом — постигается ли истина чувственным опытом или мышлением, и каково участие того и другого пути в достижении знания?) заменяется чисто логическими или методологическими вопросами о строении знания и характере различных научных истин.

Дело в том, что теория знания — а это самое важное в понимание ее природы — совсем не совпадает с психологией процессов познавания. Психология познания ставит вопрос о том, как совершается и с помощью каких душевных явлений и процессов осуществляется человеческое познание. Психология есть одна из специальных наук, имеющая своим предметом ограниченную область бытия (психологические явление) и опирающаяся на ряд общелогических и онтологических предпосылок (напр., на убеждение в действии причинной связи и общей закономерности), на признание так называемых логических законов, в силу которых впервые вообще возможно осуществление всякой вообще научной мысли (напр., закон тождества, противоречия, исключенного третьего, достаточного основания, законы отношения между родом и видом и пр.). Если бы мы отождествили — как это часто делалось раньше — теорию знания (в связи с логикой) с психологией познания, то оказалось бы, что высшие и общие истины, *лежащие в основе* всех наук, в том числе и самой психологии, в свою очередь, обосновываются этой психологией, т. е. мы впали бы и в порочный круг, и в ошибку так наз. hysteron proteron (объяснение первичного производным). Если мы, напр., скажем, что закон противоречия (истина, что *A* не есть понятие *A)* вытекает из таких-то эмпирически наблюденных условий человеческой мысли, то прежде всего должны будем признать, что для формулирования каких-либо эмпирических наблю-

дений надо уже пользоваться этим законом, и что, следовательно, психологическое наблюдение не может установить такой закон, без признания которого нельзя было бы мыслить самые психологические понятия. Сверх того, истины гносеологии и логики носят совсем иной характер, чем истины психологии. Не говоря уже о том, что первые науки гораздо более уже разработаны, чем последняя, по характеру знания гносеология и логика, подобно математике, суть науки, имеющие аподиктическую логическую достоверность (то, что противоположно логической истине, немыслимо), тогда как психология суждения выражает лишь эмпирическую связь фактов (противоположное им, может-быть, фактически невозможно, но вполне мыслимо). Напр., закон противоречия, если бы он был психологически обоснован, надо было бы формулировать так: «согласно большинству наблюдений средний тип человека, мысля *А*, не может мыслить его, как понятие *А*»; закон этот не имел бы ни универсального значения, ни аподиктической достоверности.

Теория знания исследует не процесс познания или познавания (отчего ее и *не следует* называть теорией познания, во избежание ложных толкований), а природу *самого знания*, как *объективного отношения обладания истиной*. Она исследует не процессы, происходящие внутри познающей личности, а само отношение между познающим субъектом и познаваемым объектом. Теперь ее часто называют, желая избегнуть смутного обозначения,

«логикой знания», «феноменологией знания» или просто «основной наукой» (Ремке). Все бытие во всей его бесконечности есть предмет или содержание знания, и потому теория знания есть не частная, специальная наука (как психология), а универсальная или подлинно-философская наука.

Но для удобства введения в теорию знания полезно начинать не с этого чистого, очищенного от противоречий, понятия этой науки, а проследить ее развитие от самой примитивной до высшей ее ступени. С другой стороны, проследить все развитие этой науки в его историческом порядке нецелесообразно в курсе введения в философию, так как исторический процесс здесь, как и везде, сложен, запутан и не прямолинеен. Мы возьмем поэтому средний путь. Мы постараемся выяснить *типический* путь развития гносеологии не в хронологическом порядке реальной смены учений, а в *систематическом порядке* перехода от более наивных, поверхностных решений проблемы знания ко все более логически очищенным, продуманным и углубленным ее решениям. Этот путь если и не сполна, то в значительной степени совпадает с фактическим путем, исторически пройденным гносеологией, напр., начиная от Локка и кончая современными учениями.

Основной вопрос теории знания есть вопрос об условиях возможности знания, с которого мы и начинаем. После решения этого вопроса мы перейдем к уяснению основных вопросов методологии научного знания.

Проблема знания. Дуалистический реализм и его критика. Теория воздействия объекта на субъект.

Когда философски-неразмышляющего человека спросят, в силу чего возможно знание, то ему кажется ответ на этот вопрос легким и простым. Он отвечает: мы воспринимаем, сознаем действительность и потому знаем ее так, как она есть на самом деле. Этот ответ носит в гносеологии название «наивного реализма».

Обыкновенно, однако, не замечают, что эта точка зрения может иметь две совершенно разные формулировки. Ответ в том виде, как мы его выше привели, собственно не содержит еще *никакой* — ни истинной, ни ложной — теории; на вопрос об условиях возможности знания он отвечает ссылкой на очевидный *факт* знания, т. е. по существу не дает на него никакого ответа. Поэтому он «наивен» не в смысле построения какой-либо простой и наивной теории, а в смысле *неимения никакой теории.*

Но как только такое неразмышляющее сознание впервые поймет смысл самого вопроса о *возможности* знания, оно отвечает на него обычно построением одной, действительно очень наивной, т. е. слабой и непродуманной теории, которую мы назовем теорией *дуалистического реализма.* А именно когда философски неподготовленный человек уяснит себе смысл

вопроса: каким образом познающий *дух* усваивает в познании *предметы действительности* (которые сами по себе недуховны или могут быть недуховными), то свое непосредственное убеждение в возможности такого усвоения он обосновывает тем, что утверждает: мы познаем действительность, *копируя* или *отображая* ее в наших представлениях. Если я вижу стоящий предо мной стол, то это возможно потому, что когда я направляю свой взор на реальный стол, в моем сознании возникает *образ* стола, в точности соотвествующий реальному столу, подобно верной его копии или зеркальному отражению. Это объяснение мы и называем «(наивным) дуалистическим реализмом». Это есть дуализм, потому что здесь предполагается, что в познании дано двоякое: действительность и ее копия в лице образа. И это — реализм, потому что утверждается, что таким путем мы познаем самое действительность.

Очень простое критическое рассмотрение показывает ложность этой теории. Ведь трезвое самонаблюдение нигде не находит удвоения, предполагаемого этой теорией. Когда я смотрю на стол, то я вижу только один стол, а не два — один вне меня, другой — его образ — во мне. Чем бы ни был этот стол, видимый мною — подлинной реальностью или образом — он (как и всякий иной объект) дан только в единственном числе, и никогда не бывает здесь такого удвоения. Можно также показать, что оно либо ненужно, либо невозможно. Если

мне дан сам предмет (предполагаемый оригинал копии), то мне *не нужна* уже его копия. Если же сам предмет не дан, то как я могу скопировать не данный мне оригинал? В этом случае копия *невозможна.*

Психологически ошибка дуалистического реализма объясняется тем, что отношение копии к оригиналу действительно имеет место (в известных пределах) в сознании: именно, таково (с некоторыми ограничениями) отношение между *воспроизведенным представлением и восприятием:* стол *вспоминаемый и воспринимаемый* относятся один к другому, как копия к оригиналу. Это отношение переносится здесь, в дуалистическом реализме, на отношение между восприятием и действительностью, которое очевидно совершенно не таково.

За устранением очевидной ошибочности дуалистического реализма, остается два мыслимых выхода: признать 1) либо, что нам непосредственно дан сам предмет, без всякой его копии, 2) либо, что нам непосредственно дан только *образ* предмета, который стоит в таком случае к самому предмету в отношении более сложном, чем отношение копии к оригиналу. Психологически здесь в начале оказывается возможным только *второй* выход. Представляется невозможным, чтобы познающий дух, психическое существо, улавливал в познании самое действительность (по крайней мере, материальную): ни мы не можем выскочить из самих себя, чтобы овладеть вещами, ни вещи не могут сами влезть

в наше сознание (или в нашу голову). Остается допустить, что то, чем реально овладевает познающий дух, есть само нечто духовное — представление, образ, мысль. Но это уже не есть копия самого предмета, так как он в оригинале нам не дан. Каково же отношение представления к предмету?

Данные естествознания — физики и физиологии нервной системы, общеизвестные и не специалистам — свидетельствуют, что познание совершается при условии воздействия предмета — прямо или через промежуточную среду — на периферию нашей нервной системы. Когда луч света проникает на сетчатку глаза и раздражает зрительный нерв, мы имеем зрительное ощущение; когда колебание воздуха действует на барабанную перепонку уха — мы имеем слуховые ощущения, и т. д. Поэтому теория знания легко наводится на мысль, что *представление* (содержание знания) есть не копия предмета, а *продукт воздействия предмета,* через посредство нашего тела, *на наше сознание.* Такую теорию мы называем *теорией воздействия;* представление (знание) относится к предмету не как копия к оригиналу, а как действие (следствие) к своей причине. Такая точка зрения представлена у многих философов нового времени, и она доселе есть популярная философия большинства естествоиспытателей. Классическую формулировку ей дал английский философ *Локк* (1632—1705), и в этой формулировке мы ее и изложим.

Теория воздействия, как критический реализм. Его критика.

Локк, в своей книге «Опыт о человеческом разуме», утверждает, что все наше знание берется из *опыта;* опыт же, поскольку это есть внешний опыт или опытное знание о внешнем мире, слагается из ощущений. Таким образом, последними элементами нашего знания являются «простые идеи», т. е. элементарные данные ощущений, в роде цвета, звука, запаха и пр. Эти «идеи» совсем не суть копии или отображения внешнего мира. Качества вещей суть не оригиналы, а лишь причина идей. Точнее говоря, мы должны различать два рода идей или «качеств». Качества тел, не отличаемые от последних, т. е. без которых невозможно бытие тела, присущи самим телам; их Локк называет *«первичными качествами».* Таковы пространственные свойства тел (форма, величина, покой и движение) и непроницаемость (или плотность; Локк употребляет трудно переводимое слово «solidity»). Идеи, которые мы имеем об этих качествах, вполне соответствуют реальности. Другие же качества, о которых нам дают знать чувственные ощущения — цвета, запахи, вкусы, звуки, температура, различия и т. п. — их Локк называет *вторичными качествами* — не присущи самим телам, суть только «субъективные идеи» и суть лишь результат действия на наше тело, и через него на наше сознание — первичных (пространственных) качеств тел.

Таким образом теория воздействия является вместе с тем учением, которое можно назвать *критическим реализмом* (не смешивать с «критицизмом», т. е. теорией Канта, о которой позднее). Утверждая, подобно дуалистическому реализму, двойственность между «идеями» и «действительностью», эта точка зрения считает не все идеи копиями действительности и требует относительно каждой идеи *проверки,* действительно ли она соответствует реальному объекту или нет (почему мы и называем ее теорией критического реализма). Все наши идеи суть результаты воздействия на нас объектов, и так как результаты совсем не должны необходимо по содержанию совпадать со своими причинами, то все наше знание непосредственно «субъективно», имеет своим содержанием не действительность, а только «идеи», и нужна всякий раз особая проверка, чтобы выяснить, в каких случаях идеи соответствуют действительности и в каких нет.

Но, спрашивается, возможна ли эта проверка? В разборе этого вопроса мы сразу же усмотрим слабый пункт этой теории. Если *все* наши идеи суть продукты воздействия на нас объектов, если результат воздействия всегда может отличаться от причины, его породившей, и если все наше знание состоит из «идей» — таковы три посылки рассматриваемой теории —, то ясно, что никаким образом мы *не можем узнать* степень соответствия какой-либо идеи ее объекту. Ибо чтобы узнать это, надо сравнить идею с воздействием, т. е. иметь непосред-

ственно и сам объект, а он никогда не дан нам непосредственно. Но в таком случае, прежде всего, оказывается произвольным деление Локком идей или качеств вещей на первичные и вторичные, т. е. действительные и только субъективные. И действительно, ближайший же преемник Локка, *Беркли,* легко показал, что все аргументы Локка, доказывающие субъективность вторичных качеств, применимы и к так назыв. первичным качествам, т. е. что пространственные свойства вещей и их непроницаемость, т. е. то, что составляет материальность тел, есть также не что иное, как наши «идеи», о соответствии которых действительности мы ничего не можем знать. И то, что мы называем внешними телами, и даже наше собственное тело, есть не что иное, как комплекс идей в нашем сознании. Но тогда становится произвольной и самая теория воздействия. Естествоиспытатель имеет с своей точки зрения право говорить о воздействии внешних тел на наше тело, ибо он исходит из рассмотрения реальных фактов и, не занимаясь теорией знания, признает действительностью те отношения между явлениями, которые он эмпирически наблюдает. Но гносеолог, утверждающий, что все наше знание состоит из «идей» и не признающий непосредственной данности объекта, не может, следовательно, ничего знать не только о логическом отношении между идеями и объектами (о степени их сходства), но и *о реальном* отношении между ними (о воздействии объектов на сознание). Прежде всего с того мо-

мента, как мы признаем субъективными и недостоверными пространственно-механические качества, понятие воздействия становится туманным и неопределенным. Легко представить себе, что внешние тела действуют прямо или через промежуточную среду на наше тело. Но раз это представление есть именно только *наше представление,* то в качестве допущения о реальности остается только неопределенная мысль *о каком-то неведомом воздействии каких-то неведомых объектов на наше сознание* (не на «наше тело», ибо последнее есть тоже лишь представление). Но если так, то откуда мы вообще знаем о самой наличности этого воздействия? Если мы *ничего* не знаем о реальных объектах, то мы не можем знать и того, действуют ли они вообще на нас. Теория Локка есть перенесение эмпирически наблюденных отношений между содержаниями знания или *идеями* (именно идеями внешних тел и нашего тела) на самое действительность, — на что мы, согласно его же учению, не имеем никакого права. Так эта теория рушится на внутреннем противоречии. Учение о знании, как результате воздействия объектов на субъект, приводит к выводам, делающим невозможным или произвольным само учение о воздействии.

Феноменализм и его критика.

Если откинуть теорию воздействия и связанный с нею критический реализм, оставаясь при тех вы-

водах, до которых мы дошли на пройденном доселе пути, то что собственно у нас остается? Остается мысль, что все наше знание имеет своим содержанием не действительность, а только наши идеи, т. е. насквозь субъективно, и что подлинная действительность остается для нас абсолютно неведомой и недостижимой. Такую точку зрения в гносеологии называют *феноменализмом* (от слова «феномен», по-гречески — явление), так как здесь познаваемая картина бытия мыслится не как действительность, а как что-то только «кажущееся», как «явление» (нашего сознания). Согласно этой точке зрения существует подлинная действительность, неведомая для нас, а то, что мы *обычно зовем* действительностью и что есть объект нашего знания, есть лишь явление или содержание нашего сознания, т. е. картина, существующая лишь в нас и имеющая лишь субъективное значение.

В философии часто встречается учение, что видимая картина действительности не соответствует ее подлинной сущности, а есть лишь поверхностный, в известном смысле «иллюзорный» (обманчивый) облик бытия, за которым скрывается иная, подлинная природа бытия. Таково, например, учение Платона, что чувственный вид вещей не исчерпывает реальности, а таит под собой иной, более глубокий и подлинный «идеальный мир». Религиозно-философские учения часто говорят также об «ином, истинном мире», скрытом за обманчивой видимостью чувственной жизни. Но поскольку не утвер-

ждается абсолютная недоступность для нас этого подлинного мира, а, наоборот, в той или иной форме допускается возможность постигнуть и этот более глубокий слой бытия, это есть не феноменализм (в точном техническом смысле термина) и вообще не теория знания, а определенное учение о строении бытия, именно о делении его на разные слои разного онтологического достоинства, т. е. это есть онтологическое учение, рассмотрение которого здесь неуместно. Под феноменализмом же мы разумеем только вышеизложенное гносеологическое учение о субъективности эмпирической картины действительности и о наличности недоступной нашему знанию подлинной действительности за ее пределами.

Главным представителем феноменализма в новой философии (в древней философии эта точка зрения развивалась так назыв. «софистами», особенно Протагором, во второй половине V века до Р. Хр.) является *Кант* в своей «Критике чистого разума» (1-е изд. 1781 г.). Правда, теория Канта гораздо сложнее феноменализма и содержит в себе еще иные учения, которые мы рассмотрим позднее. Здесь мы остановимся на ней лишь постольку, поскольку она есть выражение феноменализма.

По учению Канта, все наше познание, как чувственно-наглядная его сторона (наши образы или наглядные представления), так и чисто умственная его сторона (наши понятия и суждения), целиком определено формами или свойствами нашего разума и потому имеет значение только для нашего созна-

ния и теряет всякое значение, если его содержание мыслится, как самостоятельная реальность вне нас. Но наряду с этой эмпирической картиной или субъективно-идеальным построением действительности есть и подлинная действительность — то, что Кант называет «вещью в себе» (Ding an sich), — которая нам абсолютно недоступна (по крайней мере, для теоретического познания). Вещь в себе каким-то образом «влияет» на наше сознание («аффицирует» его, как говорит Кант — остаток теории воздействия), благодаря чему в нас возникает сырой материал знания — хаос или груда ощущений, чувственных качеств. Этот хаос превращается в стройную и закономерную картину мира, как-будто независимого от нас, в силу того, что ощущения пропитываются формами и закономерностями нашего сознания. Все положительные науки — как математика, так и опытное естествознание — выражают лишь закономерности этого эмпирического мира «явлений» и не имеют никакой силы за пределами его, в применении к подлинному бытию. Метафизика же, т. е. наука об истинном бытии, в качестве науки, т. е. точного и обоснованного знания, невозможна; мы можем только (и как в своей этике учит Кант, даже должны) *верить* в иной, абсолютный мир, но мы не можем его *знать*.

В критике этого феноменализма мы должны прежде всего отвести теорию воздействия, присоединенную Кантом к феноменализму; несостоятельность ее уяснена уже выше (стр. 34). Что касается

самого феноменализма, как такового, то противоречивость его была уяснена уже ближайшими современниками и последователями Канта: Якоби и Фихте. Прежде всего, если «вещь в себе» нам абсолютно недоступна, то откуда мы черпаем уверенность в ее *существовании?* Не должен ли феноменализм выражаться более осторожно, именно утверждать, что за пределами мира явлений *может быть* еще иная, абсолютная действительность (но может ее и не быть)? «Вещь в себе» является с этой точки зрения только возможностью, реальность которой мы не в праве ни утверждать, ни отрицать (на такой точке зрения стоит русский кантианец-феноменалист проф. А. И. Введенский). Но этого мало. Мыслима ли «вещь в себе» — непротиворечиво? Якоби и Фихте показывают, что нет. Как можно *мыслить* то, что лежит за пределами всякого сознания (т. е. и мысли)? Не является ли вещь в себе только *понятием нашего разума,* т. е. совсем не вещью в себе? Как показывает сам Кант, понятие действительности (о чем подробнее в дальнейшем изложении) есть сложное понятие, образуемое нашим сознанием и означающее лишь единство и общеобязательность наших представлений. Но в таком случае вещь в себе, как понятие абсолютной действительности, есть лишь *идея* последней цели знания, выражение последнего идеала знания и играет лишь роль вспомогательного понятия для прогресса знания, как бы путеводной его звезды, не имея никакого значения за пределами знания и сознания.

Так толкует, опираясь на некоторые указания самого Канта, понятие вещи в себе кантианец Коген, основатель современной так называемой «марбургской» школы объективного идеализма (о последнем — ниже), тем самым *устраняя* понятие вещи в себе в точном феноменалистическом смысле. Словом, Кант *исходит* из феноменализма, но приходит, в анализе знания, к доказательству, что само понятие действительности производно от природы знания и имеет не больше значения, чем все остальные понятия человеческой мысли. Как сказал Якоби, «без понятия вещи в себе нельзя войти в систему Канта, а с этим понятием нельзя в ней оставаться». Раз мы дошли до убеждения, что все наши идеи и понятия суть лишь проявления нашего сознания и не имеют значения за его пределами, мы не имеем уже права делать исключение для идеи действительности. В силу этого хода мыслей феноменализм неизбежно преобразуется в новую точку зрения — *в идеализм* и ближайшим образом в то, что носит название *субъективного идеализма*. Это преобразование произошло дважды: один раз тотчас же после Канта в лице его ближайших преемников, и во-второй раз, когда в 60—70-х годах XIX века в Германии снова была воскрешена философия Канта и сделана попытка непротиворечивого ее изложения и систематизации. Это свидетельствует, что на этом пути такое преобразование *логически неизбежно*.

Субъективный идеализм. Первый его тип (тип Беркли).

Если устранить противоречивое понятие «абсолютной и неведомой действительности» («вещи в себе») и продолжать далее логически развивать теорию знания по раз избранному пути, то остается утверждение, что все, что нам так или иначе дано или в той или иной форме мыслимо, есть «идеи», содержание нашего сознания, за пределами которого не только ничто не познаваемо (как утверждал феноменализм), но и ничего нет и ничто не мыслимо. Такая точка зрения называется *субъективным идеализмом.* Ярче всего она представлена английским философом конца XVII и начала XVIII века Беркли. Другую, более глубокую ее форму можно вывести из философии Канта, устранив ее феноменализм. Здесь мы рассматриваем ближайшим образом субъективный идеализм типа Беркли (отнюдь не историческую систему философии Беркли, как таковую, что выходит и из рамок курса).

Беркли утверждает: «быть» — значит быть для чьего-либо сознания, сознаваться кем-либо, т. е. быть идеей. Esse = percipi. («Быть» значит «быть воспринимаемым»). Совершенно ложно удвоение мира на восприятия и «сами вещи». «Сами вещи» и суть не что иное, как содержания восприятия, идеи нашего сознания. Поэтому возможны только две формы бытия: может «быть» воспринимающее со-

знание (дух) и могут «быть» воспринимаемые «идеи»; все, что не есть дух или сознание, есть идеи сознания. Материальное и вообще вне-психическое бытие, бытие не воспринимающее и не воспринимаемое, есть бессмыслица, неосуществимое понятие, в роде «деревянного железа» и тому подобное, ибо оно мыслится, как идея, которая не есть идея. Мир есть наше представление. Беркли утверждает, что это учение ничего не разрушает из того, что нам *практически* важно в бытии, и разрушает лишь туманное и бессмысленное удвоение мира у метафизиков. Хлеб, который мы едим, дома, в которых мы живем, важны и нужны нам не как «материальные субстанции», а как комплексы качеств, сознаваемых нами (вкус и питательность хлеба, устойчивость, прочность дома и т. д.); т. е. все это важно нам, именно как комплексы идей. Более того, это учение, по мнению Беркли, освобождает нас от всех трудностей познания, от опасности скептицизма, ибо раз вещей вне представлений *нет,* то нет надобности и спрашивать, как наши представления могут соответствовать вещам. Беркли ясно показывает неясность дуалистического реализма (стр. 29) и считает свою точку зрения единственным выходом из нее.

Остается, однако, объяснить, почему мы обычно все же *отличаем* действительность от наших представлений. Почему звон в ушах я называю «моим представлением», а звонок в комнате называю «действительностью»? Беркли объясняет это различием

двух родов наших представлений. Представления, зависящие от нашей воли, возникающие в нас беспорядочно, без строгой закономерности, и различные в разных сознаниях мы и в обычной жизни называем субъективными представлениями; представления же 1) неустранимые, т. е. не зависящие от нашей воли, 2) подчиненные строгой закономерности, 3) одинаковые для всех сознаний мы объявляем действительностью. Мы вполне правы, поскольку отличаем их от первого рода представлений, но неправы, поскольку приписываем им метафизическую действительность вне нашего сознания. Все свойства того, что мы называем действительностью, сполна объясняются указанными свойствами этого класса представлений, причем «действительность» все-таки остается только нашим представлением. Пример: воображаемый огонь не жжет, реальный — жжет; в этом вся разница между ними. Но это только значит, что в одном случае представление огня не связано с ощущением жжения, во втором случае — закономерно связано с ним, оставаясь тем же представлением.

На основной вопрос гносеологии: как относятся наши представления к предметам, Беркли отвечает таким образом: *никак,* ибо никаких предметов вне наших представлений вообще нет. Но такое радикальное устранение проблемы знания не есть ее разрешение. Субъективные представления отличаются от объективного знания бытия не только в тех случаях, которые поминает Беркли, когда они

относятся к совсем другой области или имеют иное содержание, но и когда они относятся и к одному и тому же содержанию. Мы различаем самое действительность, как цель познания, и наши представления о ней, как разной степени приближения к ней. В теории Беркли для этого отношения не остается места; между тем оно неустранимо. Иначе получилось бы, что наши представления о реальности и сама реальность совпадают, т. е. что мы всеведущи и непогрешимы, что противоречит фактам несовершенства и медленного совершенствования человеческого знания.

Кроме того, объяснения, которые со своей точки зрения дает Беркли различию между субъективными и объективными представлениями, недостаточны потому, что он не показывает, почему же, в силу каких условий, могут существовать два столь разнородных класса представлений. Правда, он строит для этого теорию, но эта теория уже выходит за пределы субъективного идеализма: по Беркли, представления субъективные зависят от нашей воли и суть наши создания; представления же, имеющие объективное значение, вызываются в нас волей Бога. Но это есть уже метафизическая теория, предполагающая доказанность бытия Бога вне нас. Такая теория не только выходит за пределы научно построенной теории знания, но и противоречит — что здесь важно — субъективному идеализму. Если предполагается *реальное* бытие Бога, то субъектив-

ный идеализм уже разрушен, и тогда мыслимо и реально бытие мира вне нас.

Если мы хотим остаться при субъективном идеализме, то мы должны отыскать более глубокое его обоснование, не устраняющее, а действительно *объясняющее* необходимое соотношение между сознанием и предметом знания. Такую теорию можно извлечь из философии Канта, за устранением ее феноменализма.

Субъективный идеализм. Второй тип (тип Канта).

В критике субъективного идеализма Беркли мы видели, что если исходить из отрицания абсолютной (вне сознания сущей) действительности и все, что мы зовем обычно действительностью, признать за мир наших представлений, то перед теорией знания необходимо встает вопрос: как с этой точки зрения, т. е. пределах наших представлений, объяснить разницу между субъективной и объективной стороной сознания (соответствующую прежнему различию между представлениями и предметами). Задачу эту пытается разрешить теория знания Канта в очень глубоко продуманной идеалистической теории предметного бытия.

Из одного письма Канта мы знаем, что его теория выросла из размышления над вопросом: на чем основано отношение наших представлений к тому,

что мы зовем предметами? Этот вопрос приобретает остроту именно в силу идеалистического убеждения Канта, выраженного им в другом месте в словах: «вне нашего знания у нас нет ничего, с чем мы могли бы сравнить наше знание». Для разрешения этого вопроса Кант исходит из анализа строения реально существующего знания: математики и естествознания. Кант находит в его составе три основных типа суждений (знаний): 1) чисто опытное знание в узком смысле слова, т. е. констатирование фактов— «*апостериорные суждения*» (от слова — a posteriori то, что узнается только из наблюдения, как бы формулируется только задним числом, *после* наблюдения); 2) чисто логическое знание, основанное на простом анализе уже имеющихся понятий — т. е. «*аналитические суждения*», в роде суждения «все тела протяженны», основанного на анализе самого понятия «тела» (раз мы мыслим тело, то в нем мы уже мыслим протяженность, и нам не трудно простым разложением понятия получить это суждение). Здесь сказуемое суждения не прибавляет ничего нового к содержанию подлежащего, а только разъясняет его. Эти два типа суждений не содержат в себе ничего загадочного: апостериорное знание есть простое констатирование единичных впечатлений, аналитическое знание — простой разбор наших мыслей. Но есть еще третий род знания, с обычной точки зрения необъяснимый. Это — 3) *синтетические априорные суждения* — суждения, в которых мы а) узнаем что-то новое, не содержащееся в готовых поня-

тиях, и b) не в форме единичного наблюдения, а в форме общего закона, обязательность которого для нас *заранее* (a priori) очевидна, подобно всеобщей обязательности аналитических суждений. Кант доказывает, что сюда относятся 1) все математические суждения. Суждение 7+5=12 есть *синтетическое* суждение, ибо 12 не есть признак, логически (аналитически) содержащийся в понятиях 7 и 5, а совершенно *новое* понятие; с уяснением этого суждения наше знание расширяется, приобретает *новое* содержание. Но вместе с тем это не есть эмпирическое констатирование. Правда, опыт содействует в психологическом смысле установлению таких суждений (мы учимся считать по пальцам, отдельным вещам и т. д.), но логическая обязательность суждения независима ни от какого опыта. Нам не нужно *проверять* такое суждение, и мы *заранее* знаем, что никакой опыт не может его опровергнуть, что оно имеет силу раз навсегда. 2) Сюда же относятся основные общие суждения (так сказать, убеждения), лежащие в основе эмпирического естествознания. Суждение «А есть причина явления В» основано, конечно, отчасти на наблюдении явлений А и В, но только отчасти. Мы должны, чтобы его образовать, исходить из *заранее* составленного убеждения, что одно явление может вообще быть причиной другого или что всякое явление имеет свою причину. Как показал уже Юм (английский философ эмпирической школы XVIII века), никакое опытное явление не показывает нам причинного отношения, в опыте мы

узнаем только, например, что явление А обычно или во всех наблюденных случаях предшествует явлению В, и больше ничего. Кант показывает, что сам опыт был бы невозможен, если бы мы не приступали к нему с готовым запасом такого рода общих понятий (категорий) и соответствующих *синтетических априорных суждений.*

Итак, математика целиком, а естествознание в своей общей основе состоят из синтетических априорных суждений и немыслимы без них. Но как возможны такие суждения? Они невыводимы ни из опыта (единичного наблюдения), ни из логического анализа наших мыслей. Они таят в себе ту загадку, что знание, имеющее *реальное* значение (мы знаем, что все *явления природы подчинены* математическим отношениям и отношениям, формулируемым естествознанием), черпается нами не из наблюдений внешнего бытия, а как бы из нас самих, из внутреннего богатства нашего духа. Эта загадка не разрешима, поскольку мы думаем, что знание должно отображать или улавливать внешнее бытие, ибо тогда всякое знание, имеющее реальное значение, должно было бы быть опытным, т. е. апостериорным. Единственный выход здесь — признать, что в знании не наш дух приспособляется к объективному материалу знания, а напротив, материал знания приспособляется к законам и формам нашего сознания. А это значит признать, что мы в научном знании познаем не действительность, как она есть независимо от нас, а действительность, как она нам *представляется.* Если

надеть цветные очки, весь мир сразу окрашивается в цвет очков, и понятно, что мы тогда заранее знаем, что все предметы на свете должны быть окрашены в данный цвет (цвет наших очков). Таков смысл синтетических априорных суждений. В нашем духе есть 1) *априорные формы наглядных представлений* — пространство и время, в которые укладываются или которыми, так сказать, окрашиваются все наглядные образы, получаемые нами из внешнего мира. Кант показывает, что на этом основано значение геометрии — на пространственной форме наших представлений, такое же значение отвлеченной математики (арифметики) — на временной форме наших представлений; пространство и время суть не внешние вещи, а присущие нашему духу формы всех наглядных представлений; 2) априорные формы *понятий* (мыслей) — категории, в роде причинности, субстанциальности, качества, отношения, единства, множества и т. д., и соответствующие им суждения — в роде суждения: всякое явление имеет свою причину — в которых мы *мыслим* всю действительность, — на этой почве возможно естественно-научное знание. Таким образом, эмпирический материал действительности, будучи сознаваем нами, т. е. входя в состав нашего сознания, подчиняется его формам, и то, что кажется нам законами и формами самого бытия, есть только законы и формы *нашего сознания,* отражающиеся на картине действительности, присутствующей в нашем сознании.

На почве этой общей теории знания развивается

замечательное учение Канта о действительности или предмете знания. Кант доказывает, что «предмет» есть не что иное, как *предметность* представлений; то, что мы зовем действительностью и что кажется нам чем-то независимым от сознания, есть особая форма «предметности», приобретаемая нашими представлениями. В чем заключается эта форма и на чем она основана? Действительность отличается от субъективных представлений своей всеобщностью и упорядоченностью: она — одна для всех сознаний, и в ней наши представления сочетаются не произвольно, не «как попало», а по определенным правилам. В силу чего это возможно? Это есть, по мысли Канта, действие на наши представления тех самых *форм,*— именно форм мышления, — которые делают возможным само познание. Прежде всего, эти формы суть не формы эмпирического индивидуального сознания, а формы чистого сознания, сознания, как такового, или «сознания вообще»: они суть проявления не того или иного индивидуального содержания, а общей природы сознания, как чисто формального, одинакового у всех людей познавательного начала. Следовательно, множественность сознаний и индивидуальные различия между психическими особенностями разных людей не играют в них никакой роли. Поэтому определенные им представления образуют единое, обязательное для всех людей одинаково содержание. Затем, текучая и хаотическая область представлений, подчиняясь точным «правилам», вытекающим из применения форм, мышления (выс-

ших формальных понятий категорий), приобретает правильность или необходимость. Если я просто воспринимаю сырой материал знания — поток ощущений, — то все текуче, хаотично, бесформенно, произвольно. Но поскольку я *мыслю* этот воспринимаемый материал, подвожу его под понятия единства, множества, субстанции, качества, отношения, причинности и т. д., тем самым — под определенные правила (напр., «всякое явление имеет свою причину», или «всякое качество принадлежит субстанции» и т. д.), я вношу в этот хаос внутренний распорядок, в силу чего хаос ощущений как бы формируется, кристаллизуется и, так сказать, застывает перед моим сознанием в виде устойчивой, правильной, единой картины бытия, которая и есть то, что мы зовем *действительностью*. Те самые формы, в силу которых возможно познание, обусловливают и как бы творят и самый предмет познания. «Условия познания суть вместе с тем условия предмета познания», ибо «предмет» есть лишь «предметность представлений». Действительность есть не заранее данное готовое содержание, которое познание должно отображать, а лишь *результат деятельности* самого познания.

В конечном счете «действительность» есть не что иное, как *единство* мира наших представлений, его систематичность, т. е. зависимость всего его многообразия от пронизывающего его единства. Но это единство есть лишь отражение высшего, «трансцендентального» *единства нашего сознания* или, как

Кант это называет, «трансцендентального единства апперцепции». Подчиняя наши представления формам мышления, мы подчиняем их вместе с тем высшей и самой общей форме сознания — его *единству* (не эмпирическому и условному единству нашей личности в психологическом смысле слова, а единству нашего я, как чистой формы, как общего субъекта познания). Это единство гносеологического субъекта, отражаясь на материале познания, придает ему характер *единого общего для всех людей бытия* (причем «единство» есть не просто одно из свойств бытия, а то, что мы зовем бытием, объективностью содержания знания, и есть не что иное, как проникнутость этого содержания высшим всеобъемлющим единством).

Такова теория предмета или действительности у Канта, глубокомысленно объясняющая то, что просто отмечалось в субъективном идеализме Беркли — различие между объективными истинами и произвольными представлениями в нашем сознании. Доказана ли этим, проведена ли последовательно и непротиворечиво точка зрения «субъективного идеализма»? Судьба философии Канта показывает, что нет. Как только мы пытаемся продумать до конца и в совершенно отчетливых понятиях эту систему, так мы необходимо приходим к сознанию, что исходные ее понятия противоречат ее выводам, так что, как сказал один из самых талантливых современных немецких кантианцев, «понять Канта — значит выйти за его пределы».

В самом деле, под субъективным идеализмом мы разумеем учение, что внешней действительности нет, что наше познание замкнуто в субъективных пределах нашего сознания, причем под сознанием мы разумеем то, что *обычно* разумеется под этим понятием — т. е. сферу психической, внутренней жизни — в отличие от всего объективного, материального и т. д. Но Кант так существенно преобразовал понятие сознания, что оно в его системе означает или, вернее, должно означать уже нечто иное. А именно, оно есть сфера, объемлющая *все* мыслимые содержания — как субъективную, так и объективную сторону бытия. Утверждение, что действительность есть лишь содержание нашего сознания, может значить *либо* то, что мы пытаемся *втиснуть* бесконечное бытие в узкий круг нашей душевной жизни, *либо* то, что мы *расширяем* понятие сознания далеко за пределы этого узкого круга, так что оно действительно распространяется на все бытие. По *замыслу* своей философии Кант хотел сделать первое, т. е. развить субъективный идеализм, но в процессе *осуществления* этого замысла получилось нечто совсем иное — понятие сознания, как чистой всеобъемлющей логической *формы,* отнюдь не совпадающее с понятием субъективной сферы психического, а объемлющее и субъективную и объективную стороны бытия. Идеализм Канта отнюдь не значит (по последним своим выводам), что весь необъятный мир помещается «в моей голове» или в моем еди-

ничном сознании, в моем индивидуальном «я»; напротив, «моя голова» и мое «я», как психическая реальность, есть лишь ничтожная часть этого мира, такое же познаваемое содержание, как и все остальное. Идеализм этот значит, что все бытие объемлется лишь какой-то общей, истинно универсальной формой «чистого сознания», что есть какой-то космос, какая-то вселенная *сознания или знания,* которой подчинены все единичные предметы, в том числе и наша душевная жизнь. Такая точка зрения есть уже не субъективный, а *объективный идеализм.*

Объективный идеализм.

Теория знания, обозначаемая, как объективный идеализм, возникала в истории философии неоднократно. Зачатки или основные элементы ее мы находим уже у Платона, в особенности же у его позднейшего преемника Плотина (III в. после Р. Хр.), а потому и у большинства мыслителей, опирающихся на платонизм и особенно на новоплатонизм (напр., у Николая Кузанского в XV веке, у английских мыслителей XVII в. так наз. кэмбриджской школы, Кэдворта и других, у Мальбранша и Спинозы, XVII век). В яркой и глубокой форме, в соединении со всеобъемлющими онтологическими учениями, она образует содержание так назыв. немецкого идеализма (Фихте, Шеллинг, Гегель, на-

чало XIX в.). В новейшее время объективный идеализм вновь возродился в ряде чисто гносеологических систем, возникших преимущественно из переработки кантовской философии. Так как мы рассматриваем объективный идеализм только как теорию знания, то мы изложим его лишь в его современной форме, и притом лишь в двух главных его проявлениях — в системе идей так назыв. «имманентной школы» и в системе «логического идеализма» так назыв. «марбургской школы».

Дойдя до объективного идеализма, мы достигли той ступени развития теории знания, при которой она выступает в своем подлинном смысле и значении, как наука основополагающая, отличная от психологии и независимая от нее (стр. 25 сл.) Все доселе рассмотренные нами теории были *психологистичны,* т. е. исходили из понятия сознания, как душевной жизни, и учение о познании строили как учение об отношении представлений (как явлений душевных) к объективному миру. Но различие между душевными явлениями и, напр., материальными есть различие в пределах самой реальности и отнюдь не совпадает с различием между субъектом и объектом знания, или между знанием и его предметом. Теория знания совсем не сводится к вопросу, как «внешние вещи» попадают в мое сознание (в «мою душу»), а к вопросу, как сознание или знание доходит до истины или до объективных результатов. Загадка знания остается одной и той же, познаем ли мы материальный мир, душевную жизнь

или какую-либо иную область бытия (напр., в математике или логике, которая имеет дело не с материальными и не с душевными явлениями, а с отношениями какого-то третьего рода). Всюду загадка эта сводится к вопросу: как сознание достигает знания, содержание которого имеет *силу* независимо от его сознанности или познанности? В *этом* смысле «истина» или «предмет знания», будучи трансцендентны сознанию, вместе с тем должны быть имманентны ему, т. е. улавливаться или усваиваться им; и в этом соотношении и состоит проблема знания.

Объективный идеализм достигает разрешения этой проблемы строгим различением сознания в гносеологическом смысле (или знания) от сознания в психологическом смысле. Основатель школы «имманентной философии» Шуппе рассуждает так: нет мышления без бытия, о котором оно мыслит, и нет бытия, которое не было бытием мыслимым или сознаваемым — нет бытия без мышления. Мышление и бытие, или факт мышления и содержание мышления образуют неразрывное двуединство, и нельзя даже спрашивать, как бытие попадает в сознание, или как сознание улавливает бытие, ибо такая постановка вопроса предполагает их раздвоенность или разобщенность, чего на самом деле нет. Но это двуединство, которое мы можем обозначить общим именем сознания (в гносеологическом смысле), есть нечто совершенно иное, чем душевная жизнь. Ибо это сознание 1) надъиндивидуально —

едино для всех и 2) объемлет все бытие, т. е. не имеет в себе ничего субъективного. Это сознание есть, по учению Шуппе, «сознание вообще» или «общеродовое сознание». «Единичные сознания» имеют сторону или часть, в которой они все слиты в одно сознание, всеобъемлющее и объективное. Точнее надо сказать так: только то в сознании, чем одно единичное сознание отличается от другого, образует индивидуально-психологическую его сторону; остальное есть сознание вообще, чистое гносеологическое сознание, в состав которого входит объективное бытие, и его умственная обработка гносеологическим мышлением.

Несколько иначе формулирует объективный идеализм так назыв. «марбургская» школа — Коген, Наторп и др. По ее мнению, надо исходить не из понятия сознания, которое неизбежно психологично, а из понятия *знания*. Теория знания изучает объективное знание, систему научного знания. Исходя из кантовского убеждения, что «вне нашего знания у нас нет ничего, с чем мы могли бы сравнить наше знание», эти мыслители представляют себе знание, как некий универсальный космос или абсолютно высшее и всеобъемлющее начало, в пределах которого и в подчинении которому развиваются *все* соотношения между частными содержаниями, в том числе и соотношение между субъектом и объектом. Нет предмета, который был бы заранее *дан* знанию; знание творит из себя все свое содержание, всякий предмет есть уже результат ра-

боты знания, продукт определения. Знание имеет форму системы всеединства, в которой все связано между собой. Всякое частное содержание есть результат логического определения, т. е. определено отношением к системе целого знания. Жизнь знания есть бесконечное саморазвитие системы, и его высшая идеальная цель — совершенная законченность систематического определения — есть истина, которая мыслится нами как идея абсолютной действительности. «Действительность» вообще есть категория знания, форма, в которой мы мыслим достижения знания, и потому она изменчива в зависимости от изменения знания. Различие между «объективным предметом» и «нашим знанием о нем» есть лишь различие между следующим этапом знания, к которому мы стремимся, и уже достигнутым его состоянием. Вопрос же о том, как единичное «я» или личность фактически познает или приобретает знания, выходит за пределы чистой теории знания, которая есть «логика чистой мысли».

Критика объективного идеализма. Идеал-реализм (интуитивизм).

Объективный идеализм, избавляя теорию знания от наивных и смутных воззрений психологизма и создавая подлинно-научную теорию знания, не разрешает, однако, до конца, основной проблемы знания. Ему роковым образом присущи два недостатка.

1) Заменяя психологическое понятие индивидуального сознания понятием «сознания вообще» или «знания», он не может точно разъяснить, каково отношение между единичным сознанием и «сознанием вообще» (или знанием). Одно из двух: а) либо «сознание вообще» (знание) входит, как часть, в *состав* индивидуального сознания, т. е. *имманентно* ему; но тогда каждый человек был бы всеведущим, обладал бы всей полнотой истины, и ни о каком «познании», т. е. приобретении и углублении знания, не могло бы быть и речи; б) либо же — что здесь остается допустить — «сознание вообще» (или знание) *трансцендентно* индивидуальному сознанию, есть особый мир истины, независимый от единичного сознания. Но тогда проблема знания не разрешена, ибо та самая загадка, которая таилась в отношении сознания к предмету, теперь обнаруживается в отношении единичного сознания к сознанию вообще (знанию), и введение этого понятия, таким образом, ничему не помогает, а есть лишь излишнее удвоение проблемы, или лишь новая (и притом спорная) ее формулировка. Ибо если реальное сознание как-то способно проникать в трансцендентную ему область «знания», то оно могло бы так же проникать в область самого бытия.

2) Как бы ни реформировалось понятие «сознания», оно сохраняет следы своего психологического происхождения. Под «сознанием» (и «знанием») мы разумеем гносеологическое единство, рассматриваемое со стороны *субъекта, познающего*. Поэтому

объективный идеализм остается все же хотя и очищенным, но *субъективным* идеализмом. Если гносеологическое единство или отношение есть единство мышления и бытия или знания и его предмета, то мы неизбежно даем одностороннюю и двусмысленную его характеристику, определяя *целое* термином, носящим признаки *одной* его части: против нашей воли, часть здесь все же поглощает целое, и, желая спасти объективность знания, мы все же приходим к какому-то противоестественному растворению или испарению бытия, предмета, в субъективной сфере сознания или знания.

Отсюда возникает потребность преодоления всяческого (даже объективного) идеализма, построение теории знания, которая действительно непредвзято сосчиталась бы с природой гносеологического двуединства сознания и бытия, не пытаясь втиснуть целое в одну его часть, или расширить часть до значения целого. Эта потребность удовлетворяется в ряде современных учений, которые можно назвать *идеал-реализмом* или *интуитивизмом.* Возврат к реализму содержится в системах «эмпириокритицизма» Авенариуса (который понятия сознания и знания заменяет более нейтральным понятием «среды») и французского философа Бергсона. Зачатки этого воззрения можно найти уже в XVIII веке в философии «шотландской школы» (Рид) и ее последователя в XIX в. — Гамильтона. В настоящее время эта теория наиболее подробное обоснование получила в русской философии в трудах

Н. О. Лосского и С. Л. Франка. Мы можем изложить здесь лишь общие тенденции этого направления идей.

Вся трудность проблемы знания, загнавшая нас в тупик идеализма, основана на предвзятой предпосылке о *замкнутости* сознания. Кажется очевидным, что либо действительность находится *вне* сознания, и тогда она ему недоступна, либо она находится *внутри* сознания, и тогда она не есть «подлинная» действительность, а растворена в идеальной сфере сознания, есть лишь «идея», «представление», «мысль». Но здравый смысл говорит нам иное: мы непосредственно сознаем (ср. стр. 28) возможность для сознания овладевать трансцендентным ему бытием. Этот факт должен быть положен в основу теории знания. Мы должны мыслить сознание не как замкнутую в себе сферу, а скорее как пучек лучей, бросаемый на противостоящую ему действительность. Как лампа освещает предметы без того, чтобы предметам нужно было для этого входить в пределы лампы или лампе — расшириться до всего круга освещаемых ею предметов, так и сознание освещает (сознает, познает) противостоящее ему бытие *непосредственно,* не путем копирования его внутри себя (дуалистический реализм), не путем иллюзии, заставляющей его принимать внутреннее свое содержание за внешнее (феноменализм и идеализм), а путем подлинного познавательного овладения вне его стоящим бытием. Всякое познание есть *интуиция,* т. е. непосредственное со-

зерцание реальности и отдание себе отчета в соотношении его содержаний. В этой интуиции состоит само существо сознания, как непространственного и вневременного начала, способного обозревать, уяснить и то, что в пространственном и временном смысле стоит вне узкой сферы внутренней психической жизни личности.

Иначе это можно выразить так: двуединство сознания и предметного бытия, усмотренное уже объективным идеализмом, есть не «сознание вообще» или знание, и не только одно предметное бытие, а именно *единство* того и другого, которое мы можем назвать только *абсолютным бытием* (бытием как субъекта, так и объекта, или бытием сознания и бытием сознаваемых предметов). Это бытие имеет свою идеальную сторону (сознаваемость или познаваемость) и свою реальную сторону (предметность, бытие в узком смысле слова). Оно и есть, и сознается. То единство, которое уже у Канта является высшим гносеологическим понятием, есть не единство сознания, а абсолютное *единство*, объемлющее сознание и бытие. В этом смысле новый (монистический) реализм или интуитивизм есть *идеал-реализм*.

Этим завершено наше изложение теории знания, как решения проблемы возможности знания. Но теория знания, как мы видели выше, есть, вместе с тем, методология научного знания. Нам остается рассмотреть основные вопросы, сюда относящиеся.

Методология знания. Рационализм.

Родоначальники новой философии в XVII веке — Декарт во Франции и Бэкон в Англии — основной своей задачей ставили выработку правильной методологии наук (стр. 17). Этот вопрос очень быстро приобрел характер вопроса об источнике или происхождении знания (или о «факторах» знания) и, лишь начиная с Канта, снова переведен *на* свое основное методологическое значение (стр. 24).

Науки, служившие образцом для методологических исследований, были естествознание и математика. В практике научного знания развитие естествознания было тесно связано с развитием математики; в лице Галилея (начало XVII века) и еще ранее в лице великих предтеч новой науки Николая Кузанского (XV век) и Леонардо да-Винчи (конец XV и начало XVI века). Новое естествознание возникло как математическое естествознание, т. е. как разложение опытных данных на количественные элементы, построение математических законов явлений и опытная их поверка. Таким образом, в практике науки опытное наблюдение и отвлеченно - логический анализ нашли свое плодотворное сочетание, и методология естествознания нашла себе точное выражение в трудах великого естествоиспытателя Галилея. В философии, однако, методологические проблемы привели на целых два столетия к спору между двумя школами, из которых

одна, развивавшаяся преимущественно на континенте (Франция, Голландия, Германия), брала за образец чистую математику и считала истинным лишь знание, подобное математике, т. е. основанное на логическом анализе *(рационализм)*, а другая, развивавшаяся в Англии, брала за образец опытное естествознание и считала опытное наблюдение единственной основой или источником знания. Главные представители рационализма — Декарт, Спиноза, Лейбниц; главные представители эмпиризма — Бэкон, Локк, Беркли, Юм.

Декарт, начиная с всеобщего сомнения во всем, в чем вообще можно сомневаться, находит первую опорную точку знания в самоочевидности самосознания, ибо бытие самосознания отрицать нельзя, не впадая в логическое противоречие: «я мыслю — следовательно, я существую» (cogito ergo sum); противоположное логически немыслимо, ибо мыслить небытие своей мысли нельзя. Отсюда он открывает общий критерий истины: все ясные и отчетливые идеи истинны, и из них вытекают необходимые связи между ними; ложные суждения суть результат произвольных сочетаний идей, — сочетаний, которые возможны лишь при смутности идей. Но все чувственные образы, все данные восприятия *смутны;* они часто ошибочны и, во всяком случае, противоположное им *мыслимо,* следовательно, они недостоверны. Образцом достоверного знания служит, напротив, математика, которая строго логическим путем переходит от самоочевидных истин

(аксиом) к выводам из них; всякое знание достоверно постольку, поскольку оно в этом смысле уподобляется математике. Высшей основой знания служат истины самоочевидные, которые суть логическое усмотрение связи ясных простейших идей. Сами идеи эти, так как они не заимствуются из опыта, очевидно, *врождены* нашему разуму; таковы, например, идея Бога, основные идеи логики и высшие рациональные понятия научного знания вообще.

Убеждение рационализма, что чисто-логический анализ, вне всякого участия опытного наблюдения, может дать законченное объяснение всех отношений бытия, в логическом смысле опирается на убеждение, что *все реальные связи и отношения разложимы на логические отношения.* Под реальными связями и отношениями разумеются такие, как, например, отношение между причиной и действием или закономерность сосуществования двух явлений и т. п.; логические отношения в конечном счете сводятся на отношения основания и следствия, в силу которого из *А* логически необходимо *вытекает В.* У преемника Декарта Спинозы это убеждение высказано в утверждении, что «порядок и связь вещей таковы же, как порядок и связь идей», и в том, что он употребляет, как равнозначные понятия causa (причина) и ratio (основание). У Спинозы «все вещи вытекают из природы Бога (который мыслится, как высшее основание бытия) так, как из природы треугольника вытекает равенство его углов двум прямым». Таким образом, в мире нет творчества,

развития, временной смены, все на свете становится логически необходимым и логически вытекает из первопричины. Следуя программе, намеченной Декартом, Спиноза пишет свою философскую систему «геометрическим порядком», т. е. как учебник геометрии, в форме аксиом, определений и теорем; и — что важнее — все бытие становится в его изображении какой-то воплощенной логикой.

Последний великий рационалист Лейбниц смягчает рационализм тем, что различает два рода истин: истины «вечные» (т. е. чисто логические), в роде математических, и «истины факта», основанные на констатировании фактов и невыводимые логически; первые истины опираются на логический закон тождества, последние на формулированный Лейбницом «закон достаточного основания» (по метафизике Лейбница — на телеологическую причинность). Но в принципе и Лейбниц сохраняет указанное рационалистическое убеждение, ибо он утверждает, что «истина факта логически недоказуема (т. е. невыводима из «вечных истин») только для несовершенного человеческого ума, для совершенного же ума Бога все истины имеют чисто логическое основание.

Со времени реформы методологии знания, произведенной Кантом (о ней ниже), рационализм в этой классической своей форме перестает существовать. Однако, и в послекантовской философии рационализм возрождается в своеобразной форме в абсолютном идеализме Гегеля, а также в современ-

ной школе логического идеализма («марбургской школе», ср. стр. 55). В этой новейшей форме его обычно зовут «панлогизмом»; в известном смысле он еще более радикален, чем старый рационализм, ибо опирается на убеждение о сводимости всего бытия к «идеям» и идеальным отношениям. У Гегеля весь мир развивается, как логическая система идей, путем образования противоречий и разрешения их в высших понятиях, причем «разум», «идея», «понятие» становятся живой силой, проявлением которой служит все мировое бытие.

Методология знания. Эмпиризм.

Отлагая пока критику рационализма, обратимся к изложению эмпиризма.

Эмпиризм, имея свои корни еще в английской средневековой мысли (францисканский монах Роджер Бэкон в XIII в., Вильям Оккам в XIV в.), первое систематическое свое обоснование получает у Франциска Бэкона, в начале XVII в. (английский мыслитель и государственный деятель эпохи Елизаветы и Якова I, современник Шекспира). Бэкон неудовлетворен всем существовавшим в его время знанием. Цель знания — не бесплодная отвлеченная игра ума, а практическая польза для жизни, овладение силами природы. Но это овладение возможно только путем «служения» природе, т. е. внимательного изучения ее явлений. Единственными «дверями» знания служит

опытное наблюдение. Мы должны очистить нашу мысль от всех предвзятых убеждений (которые Бэкон называет «идолами»); стать «чистым зеркалом» природы и записывать суждения как бы «под диктовку голоса природы». Бэкон устанавливает правила собирания, наблюдения и классификации явлений природы (знаменитая теория научной индукции или эксперимента) и требует, чтобы мы восходили от фактов к обобщениям медленным и последовательным путем все более расширяющихся обобщений.

Систематическую *теорию* эмпиризма дает Локк (ср. стр. 32). Локк восстает против учения Декарта и его последователей о «врожденных» идеях и истинах. Таких врожденных идей и истин нет, что доказывается разногласием мнений, различием верований разных народов, возможностью заблуждений и пр. Наш разум при рождении есть «белый лист бумаги», «гладкая доска» (tabula rasa), на которой опыт впервые пишет свои письмена. Все наши идеи, в том числе высшие понятия, суть обобщения из опыта. У нас есть опыт «внешний» — чувственные ощущения, и «внутренний» — психологическое самонаблюдение. Тот и другой опыт дает нам «простые идеи», из комбинаций которых образуются все сложные идеи. Однако, в оценке познавательного значения опыта Локк уклоняется от чистого эмпиризма. Он признает, во-первых, значение некоторых идей, которые опытом проверить нельзя (напр., идеи субстанции), хотя и считает их «смутными». Затем

он доказывает, что единственное точное знание есть знание чисто-логических отношений между идеями (сходство, различие и математические отношения), отношений, которые мы усматриваем путем непосредственного созерцания общей природы идеи. Знание же, достигаемое путем опытного наблюдения единичных явлений — знание *реальных* отношений сосуществования и последовательности — имеет строгое основание только для единичного случая, в качестве же обобщений или общих суждений, выражающих законы природы, оно есть не такое знание, а имеет лишь *вероятное* значение; поэтому Локк не особенно высоко ценит опытное естествознание.

Дальнейшая история эмпиризма в лице систем Беркли (ср. стр. 41) и Юма есть история все более строгого и прямолинейного проведения требований эмпиризма и вместе с тем уяснения, что удовлетворение этих требований ведет к отрицанию весьма многого, а у Юма — всего самого существенного в нашем знании, т. е. сведения эмпиризма к скептицизму. Беркли в этом отношении выставляет два существенных отрицания: 1) он устраняет понятие материальной субстанции, т. е. телесного мира, ибо опыт дает нам только «качества» или «идеи» (содержания ощущений), но никогда не дает представления о «носителе» этих качеств, который есть поэтому бессмысленное понятие; тем самым отпадает, как произвольное, понятие внешнего мира, независимого от нашего сознания (ср. стр. 42); 2) он устра-

няет также понятие причинной связи, как реального действия силы, или действительного произведения одного явления другим; в опыте нам дана только закономерность смены идей, т. е. порядок идей, и дальше этого мы ничего не в праве утверждать.

Строжайшее и классически ясное проведение принципов эмпиризма мы находим у Юма, у которого вместе с тем эмпиризм становится чистым скептицизмом. Все наши «идеи» вытекают из «впечатлений»; человек не может сам создать ни одной идеи, которая не была бы копией какого-либо впечатления. Но часто человек придает идее не тот смысл, который она имеет, т. е. относит ее не к тому впечатлению, копией которого она является, и тогда впадает в заблуждение. Юм усматривает три основных заблуждения, постоянно присутствующих в человеческом сознании и не имеющих опытной основы: понятие субстанции, понятие «я», как тождества личности, и понятие причинной связи. 1) Субстанция, т. е. неизменный носитель изменяющихся качеств и состояний, нигде не дана в опыте. Если я вижу горящую свечу и сначала имею большую свечу, а потом маленькую, то я *не в праве* сказать, что это — «одна и та же» свеча, которая наполовину сгорела, ибо в опыте мне даны только два *разных* представления; нельзя сказать, что вода и лед есть «одна и та же» субстанция, это суть разные данные опыта. Происходит это заблуждение потому, что изменения обычно совершаются медленно, непрерывно и касаются не всего комплекса ка-

честв, а лишь части его; два очень сходных комплекса мы принимаем за тождественное и сливаем их в представление единого тождественного явления, т. е. «субстанции». 2) Таково же происхождение иллюзии нашего «я» или личного тождества. Для опытного знания наше сознание есть лишь комплекс, «связка» или «пучек» идей или переживаний, без всякой связующей их нити или без всякого реального носителя; но сходство смежных состояний душевной жизни и сохранение в памяти следов прошлого приводят к (мнимому) понятию личного тождества или «я». 3) В опыте нам не дана не только *причинная связь* в смысле реального причинения или реальной внутренней силы (что доказывал уже Беркли и еще более ясно показывает Юм), но вообще не дана никакая *связь* двух явлений, а дана только их смена, и частое повторение одинаковой смены («вслед за явлением *А* часто наблюдается явление *В*»). Мы не в праве ни признавать внутренне-необходимую связь этих явлений, ни даже обобщать наблюдение, т. е. превращать во всеобщий закон («явление *А всегда* сопутствуется явлением *В*»), ибо опыт говорит только за себя и не содержит никакого знания будущего и вообще еще не наблюденного. То и другое — вера в необходимую связь и в связь закономерно-всеобщую есть лишь результат *привычки,* в силу которой, если мы часто встречали *А* вместе с *В,* мы по психологическому явлению ассоциации идей при появлении *А* ждем явления *В,* и это внутреннее чувство слияния двух идей в нашем сознании при-

нимаем за объективную связь самих содержаний идей.

Анализ Юма и в особенности его критика понятия причинной связи уничтожает на почве эмпиризма возможность всякого общего знания, всякого предвидения явлений и пр. От всего знания вообще не остается ничего, кроме хаоса единичных ощущений. И действительно, Юм утверждает, что все то, что в знании практически нужно для жизни, все наши убеждения и так назыв. обобщения суть не знание, а только слепая (хотя и практически неизбежная) *вера*.

Методология знания.
Критика эмпиризма и рационализма.

История эмпиризма сама дает достаточно материала для его критики. Начавшись с утверждения, что опыт есть единственный источник знания, эмпиризм в лице Юма доходит до скептицизма, т. е. до вывода, что опыт в строгом смысле не дает *никакого* знания, а лишь сырой материал для знания в лице единичных впечатлений. Это развитие эмпиризма, поскольку оно не случайно, а необходимо, уже заключает в себе опровержение эмпиризма: если, исходя из эмпиризма, приходится отрицать все знание, то в этом повинно, очевидно, не само знание, а эмпиризм, который есть плохая или недостаточная теория знания. История эмпиризма после Юма,

в XIX веке, не противоречит этому выводу. Если Дж.-Ст. Милль попытался написать «Систему логики» в духе эмпиризма, то он достиг этого отчасти благодаря недоговоренности своих мыслей — он ближе к Локку, чем к Юму, — отчасти же включив в свой эмпиризм значительную дозу скептицизма. Позднейшие формы эмпиризма — «эмпириокритицизм» Авенариуса и преимущественно американская теория «прагматизма» (учение Джемса и других, согласно которому критерием истины служит практическая полезность или плодотворность соответствующих понятий) насквозь проникнуты скептицизмом. Они отрицают объективную ценность общего знания, и считают, что все в знании, кроме единичных фактов, имеет чисто относительное и служебное значение более или менее экономного, простого и удобного сокращенного описания фактов.

Кант, в своей теории знания, показал ложность и двусмыслие эмпиристического утверждения, что опыт есть единственный источник знания. Все наше знание — говорит Кант — *начинается с опыта,* но не черпается из опыта, т. е. не основано *на опыте*. Под опытным знанием в узком смысле надо разуметь только то знание, значение которого всецело зависит от единичного наблюдения; но это знание ограничено констатированием единичного факта. Во всем остальном знании соучаствуют понятия и суждения, логически не зависимые ни от какого опыта, хотя психологически и пользующиеся опытом, как психологическим орудием пробуждения мыслей. Этим

указанием устранен спор о врожденных понятиях. Психологически совершенно верно, что никаких врожденных идей и суждений у нас нет, и что все мы узнаем, учась с помощью опыта. Но есть элементы знания, которые, не будучи врожденными, «априорны», т. е. логически независимы от опыта (стр. 46).

Анализ знания показывает, что в каждом суждении, начиная с того, которое как-будто есть простое констатирование факта, содержится, кроме чисто опытного материала, еще подчинение или переработка его в понятиях или логических отношениях, совершенно независимых от него, т. е. есть логическое истолкование опыта в смысле понятий. Даже такое суждение, как: «вот это — красное» (казалось бы, чисто опытное констатирование), содержит усмотрение тождества данного предмета со всеми иными красными предметами, его отличие по цвету от иных предметов и вместе принадлежность по качеству к системе цветов (в отличие, напр., от звуков и пр.) — все ряд мыслей, не данных в непосредственном ощущении. В сущности, *всякое* знание, будучи подчинением единичного материала форме понятия, уже тем самым выходит за пределы опыта.

Несостоятельность эмпиризма еще не доказывает рационализма. Правда, всякое знание есть подчинение материала знания логической системе понятий, но эта логическая система лишь в некоторых областях знания исчерпывает и констатирует самый предмет знания (в области чисто

идеальной — в математике и логике, где с логической точки зрения опыт не играет никакой роли). Во всяком же *реальном* знании система понятий и логических отношений есть лишь форма, в которой выражается содержание сверхлогическое, т. е. не исчерпываемое до конца в логических отношениях. Так, временные отношения, в том числе причинная связь, никогда без остатка не сводимы на логическое отношение основания и следствия, потому что все логические отношения вневременны, т. е. имеют силу *раз навсегда,* независимо от временной смены явлений.

Спор между эмпиризмом и рационализмом сводится логически в конечном счете к чисто *онтологическому* вопросу. Эмпиризм хочет понять истинное бытие только как совокупность единичных явлений и событий, протекающих во времени. Рационализм хочет мыслить бытие, как логическую систему идей, т. е. как вневременное бытие общих содержаний. В действительности ни та, ни другая система не может охватить бытие в целом и быть осуществлена непротиворечиво, как универсальная система. Временное, т. е. протекающее во времени, бытие единичных явлений не может быть самодовлеющим, так как само время есть единство и немыслимо иначе, как непрерывным. Кроме того, время мыслимо только в составе сверхвременного единства, иначе его не могло бы и быть (ибо прошлого *уже* нет, будущего *еще* нет, а настоящее есть лишь идеальная грань между прошлым и будущим).

Временное бытие мыслимо лишь в связи с вневременным единством, и потому наши понятия и логические отношения имеют объективное онтологическое значение.

С другой стороны, отвлеченно - вневременное бытие образует лишь абстрактную сторону целостно-конкретного бытия — сторону, которая, правда, мыслима отдельно от ее временного заполнения и в этом качестве образует содержание наук об идеальном (логики и математики), но которая логически предполагает конкретное сверхвременное единство сознания и бытия (ср. стр. 61 сл.). Никоим образом время, временное бытие и живая смена явлений, не может быть выведено из чисто логического или сведено к нему. Абсолютное бытие не есть ни единичное, чисто иррациональное явление жизни, ни голая идея, а есть неразрывное единство жизни и идеи.

Но здесь методология знания уже явственно обнаруживает свою зависимость от онтологии. Этим мы заканчиваем изложение теории знания и переходим к изложению проблем онтологии.

Онтология.

Систематическое единство бытия и знания.

Приступая к изложению проблем и направлений онтологии, мы должны прежде всего поставить общий вопрос о формальном строении бытия — вопрос, который занимает промежуточное место между онтологией в узком смысле слова и методологией знания. Для того, чтобы установить твердые критерии оценок разных онтологических направлений, мы должны уяснить себе те общие условия, которым должна удовлетворять каждая онтологическая теория.

Обычный, так сказать ходячий метод онтологии, состоит в том, что онтологические теории пытаются подвести бытие в целом под какое-либо одно понятие с определенным, т. е. ограниченным содержанием. Утверждается, напр., что бытие есть единство или множество, что оно в основе своей есть материя, или дух и т. п. Ниже мы дадим оценку ряда таких

направлений, каждого в отдельности. Но здесь мы должны уже заранее сказать, что онтология, построенная по такому типу, неизбежно ложна по общим формальным основаниям. Эти основания — логического (или методологического) порядка и вместе с тем вытекают из уяснения основной и самой важной онтологической истины (как вообще мы видели, методология и теория знания есть всегда часть онтологии в широком смысле слова).

Каждое отдельное понятие, обозначая определенное содержание, имеет ограниченное значение и не пригодно для определения бытия и целом; более того, каждое понятие мыслимо лишь, как член отношения, предполагающий вне себя иной член отношения; оно мыслимо лишь, как часть системы понятий, объемлющей, на ряду с ним, и что-либо иное. Возьмем сначала пример из другой области. Если бы мы сказали, что все люди суть отцы, а детей совсем нет, или что на свете есть только левое направление, а правого совсем нет, то мы бы впали в явное заблуждение не только *фактического,* но и *логического* порядка. Не только на самом деле на свете есть и отцы и дети, и левое и правое направления, но иначе и быть не может, ибо противоположное бессмысленно: «отец» есть понятие, соотносительное понятию «детей» и немыслимое вне связи с ним, и так же логически связаны между собой понятия «правого» и «левого». Правда, на первый взгляд кажется, что на ряду с такими понятиями у нас есть и иные, которые мыслимы вне связи с иными; но

это есть заблуждение, опровергаемое более точным логическим анализом. Кажется, напр., что не было бы *логического* противоречия, если бы мы мыслили «красное» единственным цветом всех вещей, если бы, напр., исчезли все другие цвета, кроме красного. Но 1) от этого «красное» не стало бы единственным содержанием; оно логически предполагало бы вне себя что-то иное, хотя бы в виде предметов, *которые* им окрашены, и которые сами суть не то, что красный цвет; 2) физика, напр., показывает, что красный цвет мыслим лишь в составе цветового спектра, т. е. что он предполагает и белый цвет, через разложение которого он получается, и все остальные цвета радуги. То же можно показать относительно любого иного мыслимого содержания, т. е. всякого понятия. В области онтологических понятий явственно соотносительны такие понятия, как «целое» и «части», «единство» и «множество», «материя» и «дух» и т. п. В общей форме можно установить два основных закона мыслимости понятий:

1) В силу так называемого «закона противоречия» каждое определенное содержание A предполагает вне себя что-то иное вообще, т. е. не-A (non-A), вне связи с которым оно немыслимо. Иначе говоря: A мыслимо лишь как составная часть единства A и non-A.

2) Каждое определенное содержание A мыслимо лишь как член *системы содержаний,* как часть группы A, B, C, подчиненной некоторому высшему един-

ству. Каждое понятие есть вид какого-нибудь родового понятия, возможный лишь на почве родового содержания и совместно со всем многообразием остальных видов.

Эти основные логические правила мыслимости понятий суть не что иное, как выражение основного формального строения бытия. Бытие есть связное и непрерывное единство многообразия. Ни одна его часть немыслима вне связи с другими; все вместе они образуют систематическое единство, и только в составе этого единства каждая часть впервые имеет свое определенное содержание, определяемое отношением его к другим частям и к единству целого, т. е. к системе. Но так как все понятия имеют определенное, т. е. ограниченное, содержание, то бытие в целом никогда невыразимо в одном понятии, а только в целой системе понятий. Даже такое понятие, как «бытие вообще» без оговорок не применимо, как окончательное определение предмета онтологии; ибо 1) «бытие» предполагает и «небытие», и истина в каком-то смысле включает в себя и то и другое; 2) бытие обычно (см. теорию знания) отличают от «сознания» (как предметное или объективное бытие), целое же объемлет и бытие, и сознание (оно и реально и идеально). На этом же основании определение какой-нибудь «внутренней сущности» бытия, которому одному только приписывается истинность, тогда как все остальное отрицается в качестве «видимости» или «иллюзии», есть также ложный онтологический прием, ибо «сущ-

ность» не имеет смысла вне своих «проявлений», и «видимость», в качестве видимости, тоже *есть,* т. е. на своем месте входит в состав бытия.

Наиболее глубокие и продуманные системы онтологии учитывают это основное условие онтологической мысли. Так, *«отрицательное богословие»* доказывает неприменимость к Богу, как абсолютному и бесконечному бытию, всех ограниченных человеческих определений. *Николай Кузанский* развивает учение о «совпадении противоположностей» (coincidentia oppositorum) в абсолютном бытии. *Гегель* доказывает ложность отвлеченного рассудочного знания и необходимость «диалектического метода» в философии, обнаруживающего в бытии соотносительную связь и высшую согласованность противоречивых определений. *Лейбниц* учит непрерывности бытия, т. е. необходимости в нем бесконечного богатства степеней с бесконечно малыми различиями между ними.

Эта основная онтологическая истина систематического единства или, иначе, всеединства бытия должна быть положена в основу решения всех онтологических вопросов.

Единство и множество. Монизм и плюрализм.

Представляет ли бытие лишь совокупность или множество единичных и разрозненных предметов или частей, или же оно есть нечто внутренне и пер-

вично-единое и цельное, так что всякая множественность в нем либо вообще отсутствует и есть лишь нечто «кажущееся», либо имеет подчиненное значение, есть множественность производных состояний внутренне-единого начала? История философии свидетельствует, что этот вопрос решается различно; «плюрализмом» называется учение о бытии, как множестве самостоятельных частей, «монизмом» — учение о первичном единстве бытия.

История философии начинается с утверждения монизма. Милетская натурфилософская школа мыслит мир состоящим из единого материального и вместе живого начала: для одних это — вода, для других — воздух, для третьих — огонь, или это начало не определяется и просто обозначается, как «беспредельное» или «неопределенное». Монизм еще более заостряется в так наз. «элейской школе» (главный представитель — Парменид, конец VI и начало V в. до Р. Хр.), которая мыслит бытие единым, сплошным, неизменным, сверхвременным и всякую множественность и изменчивость считает «обманом чувств». Монизм же лежит в основе пантеизма стоической философии: бытие есть единый божественный разум, тождественный с огнем. В новой философии ярким представителем монизма, близкого к элейскому, является Спиноза. Для Спинозы есть только единое бытие, бесконечное и вечное, тождественное с Богом. Разнообразные области бытия, как телесный и душевный мир, суть лишь разные стороны единой в себе мировой субстанции

(ее «аттрибуты»); а множественность единичных вещей или существ (тел и душ или сознаний) есть лишь множественность изменчивых «состояний» («модусов») той же единой субстанции. Строгий монизм проведен и в философии Шеллинга: существует единое абсолютное или абсолютное тождество, лишь соотносительными сторонами которого являются идеальное и реальное, дух и природа. Монизмом характеризуется и философия Гегеля: весь мир и все бытие, начиная с отвлеченно-логических категорий и кончая природой и нравственной и социально-исторической культурой человека, есть лишь последовательное логическое развитие «абсолютного духа» или «идеи» (стр. 54 и 69).

Параллельно монизму идет история плюралистических воззрений. В греческой философии неудовлетворенность монизмом милетской и элейской школ породила плюралистические учения ряда естественно-научных школ, объясняющих явления природы из комбинации множества элементов: таковы «четыре стихии» или «корни вещей» Эмпедокла (вода, земля, воздух и огонь, к которым позднее был прибавлен «пятый элемент» — так наз. квинтэссенция — эфир), «семена» вещей Анаксагора (которые Аристотель назвал «подобно-частными» — гомеомериями) — частицы определенного качества, нечто подобное современным химическим элементам (Анаксагор упоминает, напр., золото, железо, дерево, кровь, кости и т. п.) и, наконец, «атомы» Демокрита. «Атомизм» есть наиболее резкое и одно-

стороннее выражение чистого плюрализма. Мир мыслится в нем, как результат слепого столкновения отдельных, обособленных мельчайших неделимых частиц («атом» значит по-гречески «неделимое»), независимо друг от друга носящихся в пустом пространстве. Гораздо более глубокую форму плюрализма в новой философии мы имеем в так наз. «монадологии» Лейбница, в которой бытие мыслится, как установленная Богом гармоническая система «монад», т. е. единиц, именно замкнутых в себе духовных точек, жизнь которых состоит в развитии изнутри себя представлений и которые во-вне обнаруживаются как действующие силы.

К плюрализму в широком смысле слова должен быть отнесен и распространенный в философии «дуализм» — учение о сложении бытия из двух разнородных начал. Впервые дуализм намечен в древней философии в системе пифагорейцев, в лице двойственности начал «определяющего» (или «предела») и «беспредельного» (хаоса), которые отождествляются с добром и злом, духом и материей. У Платона это воззрение принимает форму дуализма между неизменным тождественным «миром идей» и изменчивым преходящим чувственным миром; у Аристотеля то же различие выражено, как двойственность между «формой» (действенной формирующей силой) и пассивной «материей». Особенно распространен дуализм в форме учения о противоположности телесного и духовного начала. Главным его представителем в новой философии является Декарт. Этот

дуализм мы рассмотрим подробнее ниже, при изложении учений о субстрате или субстанции бытия.

Оценка монизма и плюрализма непосредственно вытекает из вышеизложенного (см. страницу 77) принципа систематического единства бытия. Монизм безусловно прав, поскольку он, вопреки плюрализму, мыслит единство бытия первичным, а не производным единством суммы обособленных мелких единств. Бытие есть сплошное и непрерывное единство, «органическое» целое, а не механическая сумма или комплекс частей, ибо, как указано, все единичное и частное *немыслимо* иначе, как в форме неотъемлемой части сплошного единства системы. Всякая множественность возможна только как бы на фоне пронизывающего его единства. С другой стороны, плюрализм прав, поскольку он протестует против растворения всякой множественности в абсолютном единстве и настаивает на столь же первичном значении множественности. Монизм элейско-спинозовского типа, как и монизм индусской философии «брахманизма», объявляющий множественность простым «обманом чувств» или «иллюзией» и проповедующий абсолютное «безразличие» всепоглощающего пустого единства, явно обедняет мир и не считается с соотносительностью единства и множества. Еще более ложен, быть может, абсолютный плюрализм, напр., в форме атомизма, мыслящий бытие, как слепое механическое следствие столкновения множества единичных обособленных атомов. Уже необходимость для взаимодействия этих атомов,

объемлющего их единого и сплошного пространства свидетельствует, что даже такой крайний плюрализм, как атомизм, не может последовательно провести чистую идею плюрализма.

Бытие, в качестве систематического единства, есть органическое единство, т. е. не голое абстрактное единство в *противоположность* множественности, а *единство единства и множественности.* Бытие логически немыслимо иначе, как в форме единства многообразия или многообразия на почве исконного и первичного единства; и все системы одностороннего и крайнего монизма и плюрализма осуществимы лишь при непродуманности до конца системы, путем забвения одного из двух соотносительных начал бытия. С другой стороны, широкие и истинно-универсальные системы монизма и плюрализма, в роде, напр., монизма Гегелевской философии и плюрализма Лейбница, в этом отношении лишь мнимым образом противоречат друг другу и в основе своей, напротив, совпадают. Скажем ли мы, что бытие есть единство абсолютного духа, раскрывающееся в развитии этого духа через многообразные формы и стадии его (как мыслит Гегель в противоположность Шеллингу, которого Гегель упрекает в том, что его абсолютное тождество есть «ночная тьма, в которой все кошки серы»), или мы скажем, что бытие есть множественность или система единичных духовных существ, порожденных, однако, высшим единством Бога и приведенных им в стройную гармонию единого мироздания (как

мыслит Лейбниц) — мы, в сущности, разными словами выражаем едва ли не одно и то же. И нужен лишь небольшой сдвиг мысли с общих крайних позиций к центру, чтобы они совпали в сознании бытия, как систематического единства, т. е. как первичного и неразрывного единства соотносительных начал единства и множественности.

Учение о субстанции бытия.

Материализм.

На ряду с вопросом о единстве или множественности бытия стоит вопрос о качественном составе бытия, т. е. о качественной характеристике субстанциальной сущности бытия. Вопрос этот почти всецело сводится к вопросу о том, есть ли мир нечто всецело-материальное, или, напротив, всецело духовное, или он состоит из материального и духовного начала; в последнем случае возникает вопрос о соотношении этих двух начал, что дает начало также двум воззрениям: дуалистическому представлению о двух раздельных субстанциях и монистическому представлению о единой абсолютной субстанции, имеющей две стороны — материальную и духовную. Так, мы получаем четыре основных типа онтологических учений в этом вопросе: материализм, спиритуализм, дуализм и психо-физический монизм. Мы начинаем с изложения материализма.

Мы видели, что первая философская школа (милетские натурфилософы) считала первоначало

бытия материальным. Однако, это не был материализм, так как это начало мыслилось вместе с тем живым и одушевленным (такая точка зрения зовется гилозоизмом, от греческих слов ὕλη — материя и ζωή — жизнь). Материализма не могло быть, ибо отсутствовало само понятие материи, как начала косного, мертвого, лишенного жизни и сознания, т. е. как начала, противоположного духовному. Лишь в конце V и начале IV века, одновременно с софистическим просвещением и, может-быть, под его влиянием, развивается в древней Греции первая система материализма в лице атомизма Демокрита (ср. стр. 83). Для Демокрита мир состоит из мельчайших неделимых частиц — атомов, движущихся беспорядочно в пустом пространстве. Эти атомы имеют исключительно пространственно - механические свойства (так назыв. чувственные качества — цвет, звук, запах и пр. — уже Демокрит считает субъективными). «Душа» есть материя особого, тончайшего состава — она состоит из особенно тонких, круглых и наиболее подвижных атомов, тождественных с атомами огня. Восприятие есть вхождение в нашу душу образов вещей — образов, которые тоже материальны, ибо состоят из истечений атомов из вещей (т. е. суть материальные «картинки»). Даже мышление материально, ибо есть тоже восприятие тончайших образов-картинок. — Позднее материализм Демокрита служит метафизической основой для этической системы Эпикура и его школы.

Античный материализм признает, таким образом, «душу» особой реальностью, но считает ее тоже материальной, именно состоящей из материи особого рода. Такой материализм в новой философии уже не встречается; он распространен в настоящее время только в учениях так называемого «оккультизма», близких к античному гилозоизму и признающих тоже особую душевную или духовную материю («флюиды», «аура» и т. п.), которую можно фотографировать и даже взвешивать. Современный материализм основан, напротив, всегда на отрицании души или реальности душевных явлений. Первым (и, быть-может, единственным классическим) представителем материализма в новой философии является английский философ Фома Гоббс (в середине XVII века). Гоббс утверждает, что все, существующее самостоятельно (субстанциально), есть *тело,* ибо все существует *где-либо,* т. е. в определенном месте пространства, а все, находящееся в пространстве, есть тело. Все остальное суть лишь состояния («акциденции») тел, или же вообще не существует объективно, а есть лишь что-то субъективное, «измышленное» или «воображаемое» («фантасма»). Так, душевная жизнь состоит из ощущений и возбуждаемых ими чувств удовольствия и страдания и соответственных им волевых движений. То и другое по существу суть «телесные движения», т. е. физические процессы в нашей нервной системе; переживаемое же содержание ощущений (например, цвета, звуки, запахи и пр.) есть лишь

нечто «воображаемое» и нереальное — «фантасма».

Позднейший материализм не прибавил ничего существенного к системе Гоббса. После Гоббса он возникал дважды — во французской просветительной литературе XVIII века (барон Гольбах, Ла-Метри с его книгой «Человек-машина», Кабани), и в немецкой популярной философии естествоиспытателей середины XIX века (Бюхнер, Фохт, Молешотт). Аргументация почти всех материалистов совпадает между собой и по большей части очень неотчетлива. Различают иногда 1) материализм *субстанциальный* — утверждение, что психическое *есть* материя; 2) материализм *аттрибутивный* — утверждение, что психическое есть свойство или проявление материи; 3) материализм *каузальный* — утверждение, что психическое есть продукт, результат, функция материи. Но в преобладающем большинстве случаев рассуждения материалистов колеблются между этими тремя формулировками.

Материализм возникает обычно в эпохи упадка философской мысли и основан психологически на склонности усматривать и признавать реальным только наглядно данное, внешнее, — что очевидно и есть материальное, т. е. на простом упущении или невнимании к области психической реальности. У Гоббса это отрицание выражено ярко в грубой логической ошибке. Все внутреннее содержание душевной жизни, в качестве «субъективного», отвергается, как «фантасма» (измышление). Но если его

можно назвать «субъективным» в том смысле, что оно не имеет внешней реальности за пределами душевной жизни (в этом смысле, например, галлюцинация есть «фантасма», потому что ее содержание не имеет объективного бытия во внешнем мире), то на своем месте, именно в качестве субъективной, то-есть психической или внутренней жизни, оно несомненно *реально*. Содержание сна не есть действительность, но самое сновидение есть реальный факт нашей внутренней жизни. Если психическое не существует во внешнем мире, то-есть на подобие тел, то это не значит, что его совсем нет; оно есть именно как психическое, как душевное переживание.

Если понять эту основную ошибку, то смутность или недоказательность всех трех вариантов материализма обнаружится сама собой: 1) психическое *не есть* материальное, как бы тесна ни была его зависимость от материальных явлений. Ощущение или чувство *не есть* нервный процесс, в веществе мозга никакое анатомическое или вивисекционное наблюдение не может найти ощущения цвета, звука, чувства боли или радости и проч. Материальные процессы пространственны, психические — непространственны, словом, психическое по своему непосредственному содержанию есть нечто иное, чем материальное явление; 2) психическое не есть *продукт* материи в смысле материального продукта. Изречение Молешотта: «мысль есть выделение мозга, как желчь — печени» *ложно,* ибо желчь

имеет объем, вес, запах и воспринимается наглядно; мысль же есть реальность совершенно иного рода. Если же «продукт» понимать просто, как «следствие», то а) не доказано, что *все без исключения* психические явления суть следствия материальных, т. е. стоят в функциональной зависимости от них; в) зависимость эта взаимна, ибо и материальные явления зависят от психических, например, движения нашего тела (наши действия), от направления воли. 3) Если сказать, что психическое есть *свойство* материи, то-есть, что всякая материя изначально одарена душевной жизнью, то мы уже вышли за пределы материализма, ибо это равносильно признанию, что субстанция бытия не только материальна, а есть нечто, имеющее и материальные, и психические свойства (психофизический монизм).

В последнем счете, логическая ошибка материализма уясняется из сказанного выше о систематическом единстве бытия и соотносительности понятий. Когда говорят, что бытие материально, хотят сказать, что оно *только* материя, а не дух. Для образования понятия материи необходимо противопоставить его понятию духа (вот почему материализм возникает не ранее образования *этой пары* понятий). Уничтожая одно из этих понятий, мы делаем неневозможным и другое, ибо материя есть «реальность, отличная от духовной», и *тем самым* реальность материи предполагает уже реальность духовного бытия. Когда же понятие материи расширяется настолько, что начинает охватывать и духовную

реальность, оно теряет свое определенное специфическое значение, и материализм остается лишь словом, а не существом воззрения.

Спиритуализм.

Спиритуализм есть воззрение, прямо противоположное материализму. Он утверждает, что существует только *духовное* или *психическое* бытие, а материального, как самостоятельного, особого бытия совсем нет.

В древности зачатки спиритуализма есть у Платона и Аристотеля. Платон считает истинным бытием только духовное бытие — мир идей, чувственно-же телесное бытие есть лишь тень, подобие подлинного бытия, какое-то призрачное полу-бытие. У Аристотеля действительность присуща только *форме* — духовному началу, материя же есть только «возможность» и становится реальной лишь в соединении с формой. В обоих учениях, однако, спиритуализм развит не в чистом виде, а комбинируясь с дуализмом (с признанием двух разнородных начал). В чистом виде спиритуализм есть создание новой философии. Можно различить два основных его типа: 1) спиритуализм, основанный на субъективном идеализме типа Беркли, т. е. на отрицании реальности внешнего мира вообще. Главный представитель — Беркли (ср. стр. 41). 2) Спиритуализм, признающий бытие внешнего мира, но считающий его лишь проявлением

скрытой духовной реальности. Главный представитель — Лейбниц.

Со спиритуализмом Беркли мы уже знакомы по изложению его идеализма (стр. 41). По Беркли, материальной субстанции нет и быть не может, потому что вещи внешнего мира суть лишь наши идеи, существующие только в составе нашего сознания. Единственная непротиворечиво мыслимая субстанция есть духовная субстанция сознания, воспринимающего «я». Все остальное есть лишь идеи в составе сознания.

Иначе мыслит Лейбниц. Он признает реальность внешнего мира, но полагает, что пространственно-материальная его форма есть лишь смутное представление, за которым скрывается духовная сущность. Разлагая тела, мы доходим до идеи непространственных точек — центров сил. Сила же есть деятельность, волевое, то-есть психическое начало. Бытие слагается из таких непространственных единиц, «монад»; всякое тело есть комплекс монад. В силу непрерывности бытия монады образуют непрерывную лестницу, начиная с низших, «дремлющих», как бы полусознательных, имеющих лишь смутные представления, и кончая высшими, сознательными и разумными. В одушевленных телах «душа» есть центральная активная монада, которой подчинен комплекс низших дремлющих монад телесного организма. Между монадами нет непосредственной причиной связи, ибо каждая монада есть замкнутый мир («без окон»), из себя внутренне

развивает свою жизнь. Но существует предустановленная мировая гармония между жизнью и деятельностью всех монад (в частности, между душой и телом), в силу которой мир есть закономерное целое (ср. стр. 86). В современное естествознание основное физическое понятие этой системы (материя, как совокупность непространственных центров сил) было введено также польским физиком Босковичем в XVIII веке; такое воззрение носит название *динамизма*.

Спиритуалистическое воззрение типа Беркли падает в силу тех же аргументов, которые обнаруживают несостоятельность обосновывающего его субъективного идеализма; вещи суть нечто большее, чем субъективные идеи нашего сознания, внешний мир имеет предметное бытие независимо от нашего представления о нем (стр. 41 сл.), и, следовательно, на этом основании и в этой форме отрицание материального бытия во всяком случае несостоятельно.

Спиритуализм типа монадологии Лейбница имеет за себя гораздо более прочные основания. Доказательство непространственности материи, как таковой, по существу вполне верно (материя только, так сказать, разлита в пространстве и существует в нем, существо же ее состоит в чем-то ином, чем пространство). Но несостоятельность этого спиритуализма выясняется по аналогии с вышеприведенной критикой материализма на основании их противоречия требованиям систематического единства. Расширяя понятие духовного до таких пределов, чтобы

оно охватило все бытие, мы включаем в него и «подсознательное» (или «бессознательное»), и «силу» или «деятельность» и таким путем лишаем его специфического определенного значения. Строго говоря, мы мыслим бытие не «духовным» в узком смысле слова, а лишь чем-то аналогичным или родственным духовному бытию. Но и этого мало. Даже при таком расширении не удается охватить все явления бытия: пространственно-материальный *облик* вещей остается необъясненным и, в конечном счете, у Лейбница, как и у Платона, оказывается каким-то призрачным бытием, «упорядоченным сном», или «хорошо обоснованным кажущимся явлением» (phaenomenon bene fundatum) выражения Лейбница. Но, как мы уже знаем, «видимость», «внешнее проявление» сущности, на своем месте и в своем смысле так же реальны, как и сама сущность, и последняя немыслима вне связи с ними (стр. 80). Тем самым спиритуализм теряет свое значение подлинно универсальной онтологии.

Дуализм и психофизический монизм.

Выше (стр. 84) мы уже ознакомились с дуализмом, как с типом плюрализма. Теперь нам надлежит уяснить эту точку зрения, как учение о составе или субстанции бытия. В этом смысле под дуализмом разумеется учение, что бытие слагается из двух раздельных и разнородных субстанций — телесной (физической) и душевной (психической).

Древняя философия не знала дуализма в этом смысле; античный дуализм (ср. стр. 84) мыслил мировую двойственность иначе. У одного лишь Анаксагора (середина V в.) мы встречаем учение, что бытие слагается, с одной стороны, из материальных частиц («семян вещей») и, с другой стороны, из мироустрояющего, целесообразно действующего разума или духа. Однако, этот разум мыслился Анаксагором отчасти еще гилозоистически, как «тончайшее вещество мысли». Точный дуализм введен в философию Декартом. Декарт, на основе своего рационализма (стр. 64 сл.), считает признаками субстанций лишь то, что логически неотъемлемо в данном роде бытия. Так приходит он к признанию субстанций двух родов: телесных, признаком которых служит протяженность, и душевных признаком которых служит мышление. При таком резком определении между обоими родами субстанций оказывается непроходимая пропасть. С одной стороны, Декарт отрицает в материи все, кроме протяженности: материя и протяженность есть просто одно и то же, в материи нет ни сил, ни деятельности, тело просто частица пространства, передвигающаяся по отношению к другим телам. В душевном, с другой стороны, нет ничего, кроме чистой мысли, в силу чего Декарт приходит к утверждению неодушевленности животных. Телесный мир, в том числе и человеческое тело, есть чистая машина; все объяснения его должны быть чисто-механическими, то-есть должны выводить одно движение из другого на основании законов механики

(столкновения тел). Душевная жизнь, в свою очередь, совершенно независима от телесной. Таким образом, оба мира отрешены друг от друга, и взаимодействия между ними в принципе не может быть. Правда, Декарт не выдерживает этой точки зрения и допускает воздействия телесных раздражений на душу, и воздействия души на тело (в действиях, обусловленных свободой воли).

Дуалистами являются и так называемые окказионалисты — школа последователей Декарта (главный представитель — голландский философ *Гейлинкс),* которые последовательно проводят идею невозможности взаимодействия между телесными и душевными явлениями, а закономерность связи между ними объясняют активным действием Бога, который *по поводу* (повод — occasio, откуда и название школы) данного телесного явления вызывает соответствующее ему душевное, и наоборот. Если я, например, хочу поднять руку и поднимаю ее, то это есть собственно чудо не меньше, чем если бы мое хотение передвинуло гору; оно объяснимо лишь тем, что Бог, в момент моего хотения, производит соответствующее телесное явление.

В современных обсуждениях психофизической проблемы дуалисты, напротив, возражая против монизма и вытекающего из него психофизического параллелизма (см. ниже), доказывают возможность взаимодействия обеих субстанций.

Под именем психо - физического монизма разумеется возникшее, начиная со Спинозы, учение об

единой абсолютной субстанции, которая имеет два проявления или две стороны: извне она является нам как телесное бытие, изнутри — как душевное. Все на свете поэтому и душевно (одушевлено) и телесно; душевный и телесный миры суть не обособленные миры, а стороны (аттрибуты) единой субстанции. Обе стороны, образуя внутреннее единство, образуют два параллельных ряда; явления в обеих сторонах протекают параллельно, но не влияя взаимно друг на друга. Душевное явление есть всегда лишь спутник или коррелат, но никогда не причина и не следствие телесного, а также и наоборот. Сторонниками Спинозовского монизма являются основатель экспериментальной психофизики Фехнер, Спенсер, Вундт и др. В современной психологии также весьма распространено учение психофизического параллелизма, по большей части, однако, без обосновывающего его монизма.

Как монизм, так и дуализм избегают указанной выше ошибки нарушения принципа систематического единства, так как они мыслят мир, именно как систему двух соотносительных сторон или частей. Однако, каждая из этих теорий имеет свои недостатки. Дуализм школы Декарта явно преувеличивает разнородность телесного и духовного и тем приводит к полному распадению мира на две обособленных части, связь между которыми или немыслима и допускается в нарушение системы, или есть непрерывное чудо; тем самым уничтожается единство бытия. Что касается монизма, то в нем

1) единство субстанции только постулируется и необъяснимо при разнородности и реальной разобщенности аттрибутов; 2) учение об *одинаковом* соучастии душевной и телесной стороны во всех явлениях противоречит фактам. В действительности телесные и душевные явления не настолько разнородны, как это мыслит дуализм (но и монизм Спинозы). Уже в учении Лейбница мы встретились с возможностью мыслить переходы между ними в явлениях силы и подсознательной душевной жизни. Если основой душевного считать не чистое сознание (мышление), а жизнь (душевное *переживание),* признак же материи усматривать не в самой протяженности, а в заполняющей ее реальности (стр. 94, учение Лейбница), то возможен постепенный переход от максимума телесности в слепой силе до максимума духовности в разумном духе. Взаимодействие между обоего рода явлениями вполне возможно (то-есть, мы не имеем основания опровергать данное в опыте их взаимодействие), так как с эмпирической точки зрения причинная связь есть именно наша закономерная связь разнородных явлений, а с точки зрения логического объяснения разнородность эта, как указано, не абсолютная, а допускает промежуточные степени и, следовательно, не противоречит непрерывности причинной связи (ср. ниже о причинности). В телеологической структуре органических явлений мы имеем реальное промежуточное звено между психическим и материальным.

Таким образом, логически правильным решением психофизической проблемы будет монизм, но не Спинозовского типа, а построенный на основе лейбницианства, лишь со смягчением Лейбницева спиритуализма в монизм. Внутренно-единая природа бытия имеет разные ступени или потенции своего развития, начиная со слепой игры сил в неорганической природе, через промежуточную стадию целестремительно-формирующих бессознательных сил органической жизни, и кончая сознательными явлениями душевного и духовного бытия. Такого рода монизм дает нам философия тождества Шеллинга, связующая спинозизм с лейбницианством. Приэтом нужно, однако, твердо помнить основное логическое требование систематического единства: единство бытия не должно мыслиться отвлеченно, то-есть, в той его форме, в какой оно исключает многообразие и различие. Как выше мы видели, что единство есть единство единства и множества (стр. 86), так здесь мы, согласно тому же принципу, должны мыслить единство бытия не как сплошную его *однородность* (в силу чего разнородность становится «иллюзией», «обманом чувств» и т. п.), а как *единство тождества и различия,* то - есть, как единство непрерывности, допускающее в своих пределах незаметные постепенные переходы от одного качества к другому, как единство, вмещающее в себя и объемлющее бесконечное богатство разнообразных оттенков или как единство сложной иерархии бытия.

Методологическая недостаточность учения о субстанции и психофизической проблемы. Переход к другим онтологическим проблемам.

Вывод, к которому мы пришли в последнем отделе, далеко не может считаться окончательным разрешением онтологической проблемы. Мы исходили, подобно большинству систем новой философии, из вопроса: какова природа субстанции бытия, и разрешали этот вопрос путем уяснения сравнительного значения в этом смысле материального и психического бытия. Однако, далеко не все онтологические системы и проблемы укладываются в такую постановку вопроса. Она, по существу, и явно недостаточна, ибо не удовлетворяет требованиям проверки всех употребляемых в научном знании высших понятий (стр. 8 сл.). Мы должны теперь, следовательно, поставить вопросы: что мы разумеем под субстанцией? как и почему возможна «субстанциальность», и каково ее отношение к другим категориям бытия? И затем: каково место психического и материального, вместе взятых, в системе бытия? исчерпывают ли они собою бытие, или есть и иные роды бытия? Без исследования этих высших вопросов наш анализ остается неполным и потому — в силу принципа систематического единства — наши понятия остаются еще смутными. Оба ряда проблем, несмотря на свою видимую разнородность, соприкасаются, как увидим

далее, между собой. Мы начнем с вопроса о значении в бытии физического и психического.

Поскольку мы ограничиваемся рассмотрением бытия, как совокупности единичных конкретных явлений, существующих в определенном месте и в определенное время, несомненно, что понятиями психического и материального исчерпывается их природа, так как иного рода бытие (поскольку оно локализовано в пространстве и времени) нигде не дано и немыслимо. Но, напр., само пространство и время явно не суть ни материальное, ни психическое бытие. Математические понятия выражают что-то объективное, что также ни материально, ни душевно. Если сказать, что все это — только понятия нашей мысли, т. е. явления сознания и, в этом смысле, — психические явления, то это будет *ложно,* ибо: 1) содержания этих понятий имеют объективное значение, независимое от нашего мышления их: сама природа существует в пространстве и времени, явления природы подчинены математическим отношениям и т. п.; 2) психическое явление есть явление сознания, протекающее во времени; содержания же этих понятий мыслятся сущими раз навсегда, вне всякого отношения ко времени, т. е. вневременными.

Таким образом, существует, кроме психического и материального, еще третий род бытия, который мы можем назвать идеальным. Психическое и материальное суть *временнóе* бытие, идеальное же бытие есть бытие *вневременнóе.* Сюда относятся,

кроме приведенных выше содержаний, еще содержания логических понятий. Мы не имеем возможности в этом курсе анализировать в деталях все виды вневременнóго бытия, но мы, очевидно, обязаны решить, по крайней мере, общий *вопрос об отношении между временным* (конкретно-единичным, психофизическим) и *вневременным бытием,* — вопрос, на который мы уже натолкнулись при обсуждении проблем методологии знания (стр. 72). Вне разрешения этого вопроса онтологическое миросозерцание висит в воздухе.

Но этот вопрос стоит во внутренней связи и с вопросом о значении и смысле понятия «субстанция». Под субстанцией разумеется неизменный носитель изменчивых качеств, состояний и отношений. Господствующие привычки мысли склонны видеть в этом неизменном носителе единственное бытие, адэкватное истинному, подлинной природе бытия вообще. Но мы уже видели, что, согласно принципу систематического единства, «сущность» не может рассматриваться вне связи со своими «проявлениями»: истинное бытие есть именно вся полнота бытия, сущность *вместе* с ее проявлениями, или универсальная система бытия, как единство субстанции с качествами, состояниями и отношениями. Онтологический вопрос есть вопрос не об «истинном бытии», в смысле какой-то внутренней, скрытой субстанциальной *сущности* бытия в противоположность «не-истинному», «кажущемуся» бытию, а вопрос об *«истине бытия»,* т. е. о построении правильной и адэкватной *системы бытия,*

как единства *отношений* между сторонами или моментами бытия.

Сама «субстанция» есть в этом смысле лишь одно из *отношений* системы бытия, именно отношение между неизменным и изменяющимся в составе конкретной реальности. Юм, как мы знаем (стр. 69), вообще отрицал субстанцию, т. е. неизменное единство бытия. Или это неправильно, если как показал Кант, «субстанция» есть необходимая категория нашего сознания (стр. 46 сл.), а тем самым — таков вывод объективного идеализма и идеал-реализма — и необходимая категория бытия, то надо все же уяснить, на чем она основана. «Неизменное в изменении» есть, очевидно, упорствующее, пребывающее во времени в составе временного бытия, т. е. проблема субстанции сводится к вышеуказанной проблеме отношения между вневременно-идеальным и временным бытием.

Но «субстанция» есть лишь *одно* из обнаружений этого отношения. Неизменное в изменчивом мы имеем не только в лице неизменного носителя сменяющихся качеств и состояний, но и в *неизменных отношениях* между сменяющимися явлениями, именно в отношении постоянной *закономерности и причинной связи*. Своеобразную связь между вневременным и временным мы находим — как будет показано далее — и в явлениях *телеологической связи* — связи средств с целями. Все эти отношения должны быть нами исследованы, или, по крайней мере, уяснены основные из них.

Так мы получаем три новых основных вопроса: 1) основополагающий вопрос об отношении между идеальным и реальным, вневременным и временным бытием; 2) вопрос — разрешаемый отчасти из уяснения первого — об истинном значении понятия субстанции и об отношении его к другим основным категориям; 3) вопрос об основных *отношениях* бытия — закономерности, причинной связи и телеологической связи.

Идеальное и реальное бытие. Неизменное и изменчивость.

Для философски неподготовленного и непроясненного сознания идеального (вневременного) бытия совсем нет; существуют лишь единичные явления реальности, протекающие во времени. Такова также точка зрения эмпиризма, который логически есть номинализм (учение, что общего и идеального объективно нет, что оно есть лишь что-то субъективное). Мы уже видели, что эта точка зрения логически неосуществима и приводит к отрицанию знания (стр. 72). Первым мыслителем, открывшим и описавшим идеальное бытие был Платон. Как бы много образно-мифологического элемента ни было примешано к учению Платона, существо этого учения навсегда сохраняет силу: платонизм в течение веков и доселе был и есть основа всей творческой философской мысли. Основная мысль Платона не-

опровержима: так как наши общие понятия, поскольку они истинны, имеют объективное содержание, то, следовательно, кроме единичных вещей, есть и бытие общее (идеальное или бытие идей); даже более того: в сущности все мыслимое содержание даже единичного не единично, а обще или вневременно, так что и чувственно-реальное бытие составлено в значительной мере (за исключением того, в силу чего явление становится единичным) из того же бытия, что и идеи. Вопреки распространенному мнению, Аристотель не оспаривает учения об идеях по существу, он не согласен лишь с формой, которую ему придал Платон: идеи не отрешены от вещей, они существуют в реальном мире, как действенные формирующие силы вещей (формы). Мы увидим ниже (при анализе идеи законов природы), что вся современная наука (по большей части бессознательно) опирается на платонизм (который в логике носит название «логического реализма» — не смешивать с реализмом в гносеологическом смысле).

Для продуманной онтологической мысли вопрос заключается не в признании или отрицании идеального бытия, а в уяснении его отношения к реальному бытию единичного. Платон, как указано, мыслил эти два мира раздельно, причем последний есть несовершенная, изменчивая копия первого («подвижный образ неизменного»). Аристотель мыслил идеальное составною частью реального бытия (в средневековой философии эти две точки зрения

противопоставлялись под техническими терминами «universalia ante res» и «universalia in rebus»). Впрочем, и Платон в некоторых позднейших своих творениях существенно изменяет и углубляет свое учение.

Онтологический (или — что то же — логический) анализ, в подробности которого мы не можем входить за недостатком времени, показывает, что не существует двух отрешенных миров — идеального и реального — а есть единое бытие, имеющее две стороны или как бы два измерения (ср. стр. 76). Реальное бытие есть бытие единичных вещей; единичность конституируется локализованностью в пространстве и времени, само же пространство и время немыслимы вне единства, объемлющего каждое из них. Поэтому реальность единичного, или — что то же — множественности раздельных предметов предполагает непрерывность или сплошность пространства и времени, т. е. внепространственное и вневременное единство. А это и есть идеальная сторона бытия. Кроме того, единичные реальности мыслятся в понятиях и отношениях (логических и математических), которые улавливают единство *содержания,* проявляющееся во множестве предметов, разделенных местом и временем, но не перестающее от того быть объективно-сущим единством.

Единство, например, зоологического типа — скажем, типа лошади — есть не выдумка или субъективный синтез, а реальное, сущее единство, обнаруживающееся в одинаковости, родовой общности

всех отдельных организмов этого типа. Вне признания бытия идеального было бы невозможно само научное знание.

Что идеальное присутствует в реальном и определяет его, это очевидно. Но возникает вопрос: какому роду бытия принадлежит логическое первенство? Так как идеальное бытие (или идеальную сторону бытия) мы можем познавать независимо от познания реальности единичных вещей (такое познание идеального мы имеем в логике и математике), а реальное бытие познаваемо лишь через понятия, т. е. в связи с идеальной своей стороной, то логическое первенство, очевидно, принадлежит идеальному. Вот почему несостоятельна или несовершенна всякая онтология, которая направлена лишь на познание единично-конкретного (в том числе и рассмотренный нами тип онтологической мысли, направленной исключительно на уяснение «субстанции» бытия). С другой стороны, однако: 1) логическое первенство идеального не значит, что реальное без остатка может быть выведено из идеального. Из вневременного единства никак нельзя дедуцировать изменчивую и множественную картину реального бытия (ср. выше стр. 74 сл., критику рационализма); и 2) анализ вневременности и времени показывает, что эти понятия *соотносительны* (по принципу систематического единства). Как временной поток мыслим лишь в связи с объемлющим его единством, иначе же невозможен (ср. выше стр. 75, критику эмпиризма), так и вневременное бы-

тие мыслимо лишь, как единство или вневременное постоянство самой изменчивости. Истинное бытие, таким образом, не идеально и не реально, оно — не отрешенная вневременность, и не временной поток, а абсолютное *сверхвременное* конкретное бытие, которое сразу есть и неизменность (единство), и изменчивость, и многообразие, полагающее начало единичному.

Отсюда уясняются и смысл и пределы значения понятия субстанции. Субстанция есть неизменное в изменении (ср. стр. 104). Она не существует отрешенно от изменчивости, как особый «носитель», или «истинное бытие». Она есть момент сверхвременности, так сказать, устойчивости или вневременности в самой изменчивой реальности. Она — не мертво-неподвижная сущность того или иного рода, а начало, связующее во внутреннее единство самое изменчивость явлений. Сознание этой живой природы бытия и неудовлетворительности мертво-отвлеченного понятия субстанции заходит иногда так далеко, что это понятие совсем отрицается. По учению известного современного философа Бергсона, основа бытия не есть что-либо неизменное, а есть само существо изменения, времени, действенности или творчество — само усилие делания, творческий порыв (élan vital). Вполне справедливо, что субстанция есть не мертвый субстрат, а действенность, жизнь. Но так как изменение немыслимо вне неизменности, то она есть не изменение, а именно неизменная природа изменчивого. То же

самое соотношение мы имеем в *неизменности законов природы,* управляющих всеми изменениями и процессами мирового бытия; и то, что разумеется под субстанцией, обнаруживает свое реальное значение, как действенная сила, именно в закономерности явлений бытия. Мы переходим теперь к уяснению понятия закономерности и, тем самым, к уяснению связи между субстанциальностью и закономерностью.

Онтологическая природа закономерности.

Научная мысль в области реальных наук, т. е. познания действительности, направлена на познание того, что зовется «законами природы», т. е. закономерности или правильности в связях между явлениями. Поэтому убеждение в существовании законов природы есть одна из высших и — для научной практики — неоспоримых истин реальных наук. Оно возникает при первом же пробуждении научной мысли, в древнейшей греческой философии. У Гераклита мы встречаем изречение: «Солнце не может сойти с назначенного ему пути, иначе его застигнут Эриннии, стражи Дикэ» (справедливости, порядка). В пифагорейской школе эта идея выражается тем, что мироздание определяется, как «космос» (что значит — «лад», «порядок», «устройство», «строй» и т. п.). Здесь, как и в ряде других учений, идея «законов природы» возникает путем

перенесения на природу признака урегулированности, нормированности, подчинения велениям власти — признака, заимствованного из наблюдения общественной жизни.

В античной философии — за исключением одного только атомизма — закономерность мыслится и по существу, как следствие одушевленности бытия, а потому эстетической и этической «налаженности» отношений между частями бытия. Звезды движутся по кругам, потому что они блаженные божества, которым подобает наиболее совершенное круговое движение. Все явления вселенной стремятся осуществить порядок, чтобы тем выполнить требования гармоничности и совершенства мироздания. Но в новой философии и новой науке, в которой отсутствуют и отрицаются такие понятия, идея всеобщей закономерности не имеет столь простого и ясного обоснования.

Почему явления подчиняются вообще каким-то законам? И что это значит — «законы природы»? Это не значит, конечно, законы в юридическом смысле, т. е. веления мировой власти, покорно выполняемые явлениями. «Законы» суть лишь названия для наблюдаемых нами правильностей или постоянств в соотношениях между явлениями. Но на чем основана наша уверенность в неизменности и прочности таких правильностей. Если мы десять или сто раз наблюдаем, что явление *A* бывает совместно с явлением *B,* то из этого, строго говоря, не вытекает, что оно *всегда* связано с *B,* и еще менее

вытекает, что оно *должно* быть связано, т. е. что эта связь не случайная, а внутренняя, не случайная комбинация обстоятельств, а неизменный порядок. Поскольку мы мыслим мир состоящим из единичных явлений, а знание основанным только на открытом наблюдении их, убеждение в закономерности их не имеет под собой никакой твердой логической почвы, — как это показал Юм (стр. 70).

Если мы, однако, из нескольких или, сравнительно, немногих наблюдений над двумя явлениями *А* и *В*, которые мы встречаем совместно, делаем вывод: «явление *А* всегда и необходимо связано с явлением *В*», то это может иметь лишь то основание, что через единичные явления мы усматриваем связь самых общих содержаний *А* и *В*. Если, изучая химически частицы золота, мы формулируем «закон природы», что «золото не окисляется», то здесь изучение единичных явлений ведет нас к определению общей природы золота, как определенного металла; т. е. в многообразии отдельных частиц золота или золотых предметов мы находим общую или *единую* природу *золота* как такового, которую мы и определяем, как таковую. «Законы природы» выражают, таким образом, единство общего содержания, объемлющее бесконечное множество единичных его проявлений. Как бы редко это ни сознавалось, но убеждение в закономерности есть *убеждение в реальном значении содержаний общих понятий* (в «логическом реализме», стр. 107). Мы убеждены, что прихотливая изменчивость и многообра-

зие единичных явлений подчинены единствам общих сил или «сущностей», которые остаются неизменными, т. е. они внутренне едины.

Здесь мы усматриваем связь между закономерностью и субстанциальностью. Законы природы мыслятся, как проявления неизменных свойств определенной реальности, т. е. как проявления ее субстанции. С другой стороны, идея субстанции и есть не что иное, как эта идея неизменности общей природы данной реальности во всех ее проявлениях, т. е. идея субстанции находит свое реальное выражение только в закономерности, в неизменности *общих отношений* между явлениями. Субстанциальность и закономерность суть, следовательно, не две самостоятельных идеи, а соотносительные стороны одного общего начала — неизменности в изменениях, единства в многообразии. Это есть новое свидетельство связи между идеальным и реальным. Общее содержание, мыслимое в понятиях, есть не только вневременная «идея», но, будучи такой идеей, оно, вместе с тем, обнаруживает свою *реальную деятельность* в многообразии единичных явлений, которое ему подчинено.

Суть ли законы природы «вечные» законы, как их часто мыслят? Безусловно вечное, т. е. вневременное значение имеют идеальные истины логики и математики, которые мы не зовем «законами природы». Законы же природы, т. е. постоянства реальных связей в своем действии зависят, очевидно, от реального бытия тех общих содержаний или типов,

которые управляют многообразием единичных явлений. Закономерности определенного общественного строя, напр., феодализма или капитализма, или закономерности жизни, напр., языки, имеют, очевидно, силу, пока существует данный строй или данный язык. Закономерности физиологических явлений определенного типа организмов зависят от реальности данного типа, которая, как известно, не вечна. Принципально мы должны так же мыслить даже самые общие и универсальные законы физики, механики и химии — они выражают определенное (хотя и длящееся сотни и тысячи веков) состояние материи. Вера в «вечность» законов природы есть, следовательно, либо просто предрассудок, либо смешение подлинно - вечной *идеальной значимости* всякой истины с реальным действием или реальной воплощенностью ее содержания.

Онтологическая природа причинности.

Закономерность касается либо сосуществования явлений («явление *A* всегда бывает совместно с *B* или одновременно с ним»), либо же последовательности их возникновения («явление *A* возникает непосредственно после явления *B* или вслед за ним»). Эту последнюю закономерность мы выделяем в качестве особого отношения — *причинной связи*, и придаем ей обычно особо важное значение.

С эмпирической точки зрения право на такое выделение не обосновано. Закономерность сосуще-

ствования и закономерность последовательности эмпирически имеет одинаковый смысл постоянства некоторой совместности двух явлений. И эмпирическая теория знания (стр. 68 сл.) так и понимает причинность, как простую закономерность последовательности двух явлений. Обычно, однако, в причинной связи мы ищем какой-то иной, более глубокой, интимной и прочной связи. Мы представляем себе это отношение так, что одно явление «порождает», «создает» другое, или что это второе «вытекает» или «следует» из первого. Какое мы имеем право на такое допущение, и в чем его истинный смысл?

Что опытное наблюдение само не обнаруживает такой внутренней связи причинения, порождения и т. п., это раз навсегда неопровержимо показал Юм (стр. 71). Этим, однако, еще не доказана несостоятельность убеждения во внутреннем характере причинной связи, так как опыт вообще дает нам лишь сырой материал знания, подлежащий логической обработке (стр. 72 сл.).

Когда мы встречаем какую-нибудь связь явлений, при которой вслед за *А* всегда бывает *В*, мы спрашиваем: почему это так? Наша любознательность неудовлетворена констатированием непонятной нам связи, и мы ищем ее объяснения. Но в чем может заключаться последнее? Поскольку мы достигаем анализом только более детального знания чисто эмпирических же связей, поскольку связь между *А* и *В* разлагается, на связь между *А* и *С*, и *С* и *В* и т. п., мы в сущности в логическом смысле не подвигаемся

ни на шаг вперед, так как связь между *A* и *C*, и *C* и *B* так же загадочна, как между *A* и *B*. Очевидно, этот анализ нужен для какой-то другой цели.

Усмотрение внутренней связи между *A* и *B* должно идти, очевидно, в направлении уяснения следствия, как *продолжения* причины — уяснения *B*, как продолжения *A*, — только тогда понятно, что *B* действительно вытекает из *A*. Ряд мыслителей XIX века, возобновляя ход мыслей, идущий еще из античной философии и практически действующий в некоторых влиятельных учениях современного естествознания, понимает причинную связь как скрытое *тождество* причины и следствия (шотландский философ сэр Виллиам Гамильтон, Спенсер, немецкий философ Риль). Если мы, напр., говорим, что теплота есть причина движения (напр., теплота воды, переходящей в пар, есть причина движения паровой машины), то это соотношение объяснено, когда мы, напр., уясним себе, что сама теплота есть не что иное, как движение (молекулярное), ибо тогда следствие есть именно продолжение — в иной форме — сущности причины. Это понимание причинности лежит в основе учений о сохранении материи и сохранении энергии в процессах природы, причем связь разнородных качеств и состояний обнаруживается, как связь различных внешних форм обнаружения единого неизменного начала (материи или энергии). Из этих учений, по крайней мере, первое было в принципе хорошо известно уже древнейшим школам греческой философии, и лежит уже в основе

монизма милетских натурфилософов (все вещи — проявления единой материи — воды, или воздуха и т. п., ср. стр. 82). В философской поэме римского философа-эпикурейца «О природе вещей» (I в. до Р. X.) учение Демокрита о безусловной и всеобщей причинной обусловленности всех вещей прямо выводится из неизменности материальной субстанции вещей.

Мы видим, что идея причинности еще теснее связана с идеей субстанциальности, чем общая идея закономерности (ср. стр. 111); причинная связь есть реальное обнаружение той неизменности в изменении, которую мы имеем в виду, когда мыслим субстанцию. Мы должны, однако, додумать до конца эту теорию. Поскольку связь между причиной и следствием мыслится как строго логическое тождество, эта теория не объясняет, а уничтожает самый объект объяснения. Ибо тогда не остается места для различия между *двумя* явлениями *А* и *В*, вне которого, очевидно, немыслима и причинная связь между ними. В строгом смысле слова *А* тождественно только самому себе и никогда не может быть тождественно *В*. Если же мы скажем, что различие между *А* и *В* несущественно, и что мы обнаруживаем, несмотря на это различие, тождественность какого-либо *С*, лежащего в основе или образующего сущность обоих, то тогда мы заменяем одну загадку другой, логически не отличающейся от нее. Ибо тогда остается необъясненным, почему единая сущность *С* не является нам единой, а проявляется в совершенно различных

содержаниях *A* и *B*. Ибо всякая «сущность», как мы знаем, должна быть понята так, чтобы из нее были объяснены ее проявления, которые мы не в праве отвергать или игнорировать (стр. 102).

Существо этой теории достигает своей цели и освобождается от противоречий, когда мы причинную связь поймем не как строгое или совершенное логическое *тождество,* а как *единство в различии,* как последовательное *саморазвитие* единого, но не неподвижного начала. Если мы тождественную субстанцию бытия постигнем не как мертвую неподвижность единого готового содержания, а как тождество или неизменность самого начала творчества, или как единство живое, утверждающее себя в многообразии своих проявлений, то мы без противоречий объясним внутреннюю природу причинной связи.

Таким образом, анализ причинной связи согласуется с выводом, к которому мы пришли в анализе проблемы субстанции, а также в уяснении отношения между вневременным и временным бытием (стр. 96 сл. и 106 сл.). Бытие есть единство живое, как единство тождества и различия, или единство неизменности и изменения, или, наконец, как единство вневременности (идеальности) с временным потоком становления. Этот общий результат остается еще проверить на проблеме телеологии.

Проблема телеологической связи.

Кроме обычной причинной связи, мы встречаем часто причинную связь особого рода, когда целый комплекс явлений как-будто определен не явлением, предшествующим ему, а своим *назначением,* т. е. своим значением, как средства для осуществления некоторого результата, который является его целью. Такую связь называют *телеологической* (от греч. слова «τέλος» — цель). Так, человеческие действия определяются в большинстве случаев сознательными стремлениями человека к определенным целям; так назыв. рефлекторные и инстинктивные действия человека или животного (в роде мигания при быстром приближении предмета к глазу, чихания и кашля, отдергивания руки при уколе или ожоге, сосательного движения грудного младенца, построения гнезд, весеннего и осеннего перелетов птиц и т. д.) определены бессознательной целестремительностью организма; наконец, целесообразное строение и функционирование организмов по своему объективному составу таково, что мы должны объяснить это строение и функционирование из целей, которым оно служит, — даже не допуская никакого представления о целях или сознания целей у этих комплексов явлений.

Есть ли телеологическая связь только случайное производное отношение, всецело сводимое к внешней причинной связи, или оно имеет самостоятельное

онтологическое значение? Античная мысль всецело стояла за признание самостоятельности и первичности телеологической связи, за единственным исключением атомизма, который мыслил мир складывающимся из слепых столкновений мертвых атомов. Новая философия и новое естествознание, со времени Франциска Бэкона, напротив, не допускают целестремительности и телеологической связи, по крайней мере, в явлениях природы, и в большинстве своих направлений склонны допускать только внешнюю механическую причинность. Указывают на логическую недопустимость телеологической связи: цель, т. е. то, что должно быть осуществлено, относится к будущему, т. е. не существует еще и, следовательно, не может определить настоящего. Указывают, вместе с тем, что целесообразность действия всегда может быть объяснена без внутренней целестремительности, из простой комбинации механических причин: так, машина работает целесообразно, очевидно, без всякой внутренней целестремительности, в силу такой комбинации механических факторов, которая дает желательный результат. Не только организм растений, животных и человека может и должен рассматриваться, как такого рода машина, но даже сознательные действия человека лишь мнимо определены его стремлениями, будучи фактически продуктами определенных физических причин, только субъективно *кажутся* определенными волей человека, т. е. телеологически (ср. психо-физический параллелизм, стр. 98 сл.).

Но мыслимо ли сведение без остатка телеологической связи на механическую? Если машина есть комбинация слепых сил, приводящая к целесообразному результату, то она возможна потому, что ее создал изобретатель и построил инженер, т. е. она есть целесообразная комбинация слепых сил, планомерно созданная *целестремительной волей* человека, отражение в мертвом бытии живой целестремительности человеческого духа. Если мы признаем весь мир машиной, то всю его целесообразность мы должны будем отнести на счет целестремительной воли его Творца и устроителя. Правда, мы имеем одну единственную попытку объяснить механически само происхождение целесообразности в мире — именно в лице дарвинизма, который учит, что целесообразность живых существ есть результат выживания, в борьбе за существование, существ, *случайно* оказавшихся более целесообразно устроенными, чем остальные их соперники. Но 1) теперь уже обнаружена несостоятельность или недостаточность этого учения: сложная целесообразность органов (напр. глаза, как органа зрения) никак не объяснима накоплением мелких случайных особенностей индивида, 2) даже поскольку мы всецело признаем дарвинизм, он не содержит окончательного сведения телеологической связи на механическую, ибо учение о происхождении целесообразности путем выживания приспособленных в борьбе за существование *предполагает* по меньшей мере *инстинкт самосохранения,* который сам есть факт телеологического порядка.

Таким образом, телеологическая связь неустранима из бытия. Мы имеем лишь выбор между признанием ее имманентной миру, т. е. признанием целестремительности в самом мире, и признанием ее только трансцендентной, т. е. представлением о мире, как грандиозной мертвой машине, построенной живым целестремительным духом Бога [1]). Выбор между этими двумя точками зрения ясен: раз устранение телеологизма вообще немыслимо, то мы не имеем основания отрицать явную целестремительность живых существ. В настоящее время в философии естествознания признание первичности телеологической связи вновь возрождается в учении так наз. неовитализма (Дриш, Рейнке, Бергсон), именно в уяснении несводимости организма к чистой машине.

Но как мыслима телеологическая связь? Как избавиться от того противоречия, что в ней будущее, т. е. несуществующее, определяет настоящее? В случае сознательной целестремительности человека это противоречие как-будто устранено тем, что не само будущее, а его *предвосхищение* в представлении о нем определяет действие. Но само это предвосхищение возможно в силу *сверхвременности* сознания, в силу того, что сознание, живя в настоящем, идеально объемлет и будущее. Казалось бы, это мыслимо только для разумного сознания. Однако, всюду, где мы имеем целестремительность, мы имеем по существу то же отношение, все равно, сознано

[1]) Точка зрения, напр., окказионализма (стр. 98), отчасти Лейбница (стр. 94).

оно или нет. Не будущее определяет настоящее, а *сверхвременная* реальность, *в каждый данный момент* объемлющая в себе и прошедшее и будущее, определяет его. Логический анализ показывает нам, что в лице целестремительных сил нам дана сверхвременная сила, — единства, потенциально сверхвременные и потому могущие предвосхищать будущее. Ибо будущее, как и прошедшее и настоящее, не оторваны одно от другого, а слиты в единстве времени, которое само немыслимо вне связи с вневременным или дано только в составе конкретного сверхвременного бытия. «Настоящее насыщено прошлым и чревато будущим» (Лейбниц). Таким образом, анализ телеологической связи подтверждает основное онтологическое миросозерцание идеал-реализма (стр. 60 и 108).

Этика.

Итоги онтологии. Основные направления этики.

При рассмотрении основных проблем онтологии мы всюду обнаружили плодотворность и необходимость *идеи систематического единства* (стр. 77), имеющего силу также и в вопросе об отношени между бытием и знанием. Мы видели, что ни одна проблема онтологии неразрешима путем определения ее в *одном понятии,* и что лишь *система взаимосвязанных и соотносительных понятий* может выразить существо бытия, т. е. что бытие есть *единство многообразия* — единство идеального и реального, духовного и материального, вневременного и временного, неизменности и изменения.

В этом смысле само понятие бытия, которым онтология неизбежно пользуется, как внешнее, должно оказаться так же в известном смысле лишь относительным и частным, как мы это уже видели при уяснении истины идеал-реализма в гносеологии

(стр. 59 сл.) и при рассмотрении идеи систематического единства. Бытие, как единство всего, *что есть,* не есть абсолютное и высшее единство. Или, если угодно, в состав бытия в абсолютном смысле слова входит не только то, что есть, но и соотносительное ему иное — то, что хотя и не есть, но в каком-то ином смысле есть не ничто, а положительное содержание. Так, на ряду с тем, что есть, мы имеем то, что *может быть* — потенциальность, которая тоже есть, и то, что *должно быть,* т. е. то, что есть в форме стремления к осуществлению. В последнем отделе о телеологической связи мы усмотрели необходимость признать в бытии *целестремительность.* С этой точки зрения само бытие вовсе не есть *готовое бытие,* а есть потенция, устремленность на иное, сила внутреннего расширения, исправления и дополнения бытия тем, чего еще нет.

Но отсюда следует, что цельное мировоззрение не может исчерпываться лишь теоретическим уяснением того, что есть. Цельное мировоззрение есть, вместе с тем, *самосознание* человечества, уяснение абсолютной природы жизни, как единства теоретического сознания с практическим — уяснение жизни, как стремления за пределы сущего к тому, что есть *цель* бытия, к абсолютно - *должному.* Таким образом, *этика* неразрывно связана с онтологией и в широком смысле слова есть часть онтологии так же, как частью онтологии является теория знания.

В данной связи мы не станем прослеживать основные направления и проблемы этики с тою тщатель-

ностью, с которой мы это сделали в отношении онтологии и гносеологии. Лишь в самом кратком схематическом очерке мы можем коснуться основных *типов этической мысли.* Этическая мысль так же древна, как философская мысль вообще. Уже у древнейших ионийских натурфилософов мы встречаем ее зачатки. Но она составляет основное существо философии у софистов, Сократа и его ближайших преемников. В позднейший, эллинистический период античной мысли этика также образует существо философии. В общем можно сказать, что античная философия уже выработала едва ли не все основные типы этической мысли. В новой философии этические проблемы были разве только точнее формулированы и логически более очищены, тогда как существо их если и не осталось без изменений, то во всяком случае сохранило связь с традициями античности.

Все многообразие этических направлений может быть сведено *к трем основным типам,* по основному методологическому их признаку, именно по тому, как в них мыслится отношение *этического идеала к бытию* или *действительности.* Мы можем здесь различать:

1) *Натуралистическую этику* — которая выводит высшую цель или высшее благо человека из рассмотрения фактической психологической природы человека. Сюда относятся: а) этические системы, строющие этику на *эгоизме или стремлении человека к наслаждению,* счастью, благополучию —

гедонизм (от ἡδονή — удовольствие, наслаждение), *эвдемонизм* (от εὐδαιμονία — счастье, блаженство) и *утилитаризм* (от utilitas — польза) — разветвления или вариации одного и того же учения; b) этика *морального* или *социального чувства* — системы, строющие этику на особом чувстве одобрения и неодобрения, или на общежительных или симпатических чувствах человека — на чувстве солидарности, симпатии, или на «альтруизме».

2) *Идеалистическую этику или этику долга* (классическое выражение—в системе Канта), которая этическое понятие идеала, должного и само стремление к должному резко противопоставляет всем естественным стремлениям человека и видит в «идеале», «должном» момент, уводящий нас за пределы бытия, категорию чистого духа, независимую ни от каких онтологических понятий.

3) *Конкретно-онтологическую этику,* которая в этическом стремлении усматривает обнаружение высшего онтологического начала в человеке и рассматривает этический идеал, как производное от цельного понятия духовной сущности абсолютного бытия. Таковы в древности системы Платона, отчасти стоиков, новоплатоников, а в новой философии образцовым типом этической мысли этого направления служит миросозерцание Гегеля.

Не вдаваясь в изложение и критику отдельных этических систем и направлений, рассмотрим в общих чертах методологическое существо каждого из намеченных трех типов этической мысли.

Натуралистическая этика, как указано, исходит из факта господствующего или основного стремления человека, чтобы признать именно это стремление законным и этически правильным. Таково обычно — стремление человека к удовольствию или — шире — к счастью. В форме учения, что человек стремится — а, следовательно, и должен стремиться — к удовольствию, это учение, намеченное еще некоторыми софистами, было обосновано учеником Сократа Аристиппом и поддерживалось его школой (т. наз. киренской школой — *гедонизм),* которая развивала это учение то в более грубой форме, то в смягченной форме, форме «стремления к счастью» («эвдемонизм»). В школе Эпикура это учение было утончено и преобразовано в широкий и умеренный эвдемонизм или *утилитаризм* (высшее благо — перевес счастья над страданиями). В этой последней форме, как расчет или баланс выгод и убытков в жизни — и притом не только индивидуальной, но и коллективной — утилитаризм был заново выставлен английскими мыслителями начала XIX века (Бентам, Джемс Милль, Джон-Стюарт Милль).

Иной подвид натуралистической этики — этика нравственного или социального чувства. В XVIII в. ряд шотландских и английских мыслителей выдвигают учение об особом чувстве одобрения или неодобрения (аналогичном эстетическому чувству), которое мы испытываем в отношении некоторых явлений и поступков и которое есть моральное или нравственное чувство, так что мерилом добра служит естественное

впечатление этого чувства (Гетчесон, Шефтсбери, Юм, Ад. Смит). С другой стороны, Руссо говорит об «общежительном» чувстве или инстинкте, Ог. Конт создает понятие «альтруизма» для определения чувства, в силу которого мы интересуемся благом других людей, Фейербах считает этику блага человечества заменой старого религиозного сознания.

Основной общий методологический недостаток натуралистической этики есть необоснованный логический скачек от факта к праву, от наличности известного мотива к его ценности, к признанию его этически правомерным и желательным. Но из того, что люди *фактически* стремятся к чему-либо, не следует, что они *должны* к этому стремиться, — как это показывает возможность пессимистических и аскетических учений, отрицающих, как *зло,* всю господствующую практику человеческой жизни. С другой стороны, если факт есть основа правомерности, то мы не имеем *никакого* критерия для отличия добра от зла, ибо *все* человеческие стремления в эмпирико-причинном смысле необходимы и, следовательно, в этом смысле естественны. С этой точки зрения единственная логичная форма натуралистической этики есть отрицание морали вообще, т. е. *аморализм,* признание всех человеческих стремлений законными (в древности некоторые софисты и киренцы, в XIX веке — Штирнер и Ницше). Но, не говоря уже о том, что эта точка зрения есть не обоснование, а отрицание этики, она не отвечает

на этический вопрос потому, что в человеке есть борьба мотивов, и должен быть решен вопрос именно о том, *какой* из мотивов правилен и должен иметь перевес.

Этика утилитаризма, в частности, терпит крушение на невозможности измерить и свести к количественным отношениям мотивы и стремления человека. Что же касается этики морального и социального чувства, то, построенная на шаткой основе смутного чувства, она изменчива и не дает отчетливого и прочного критерия. Этика альтруизма, в частности, терпит крушение на внутреннем противоречии: если эгоизм есть отрицательное начало, то какое оправдание имеет служение чужому эгоизму, хотя бы и коллективному? «Ты» не имеет никакого преимущества над «я».

Сознание несостоятельности всякой натуралистической этики есть основа *идеалистической этики долга,* как ее обосновывает Кант. Для Канта всем эмпирическим стремлениям противостоит вытекающее не из чувства, а из чистого «практического» (т. е. нравственного) разума стремление к должному. Идеал есть то, что в абсолютной и категорической форме должно быть («категорический императив» в отличие от «условных» или «гипотетических императивов» — норм техники, гигиены и пр.). Единственная формула морали: «действуй так, чтобы порядок твоего поведения мог быть обращен во всеобщий закон поведения». Этически должное *автономно,* т. е. не извне, а изнутри принудительно

для личности. Морально то поведение, которое выполняет *должное* не по влечению, а исключительно из сознания его, как должного, т. е. из уважения к моральному закону. В лице морального сознания мы имеем выход человека из эмпирической сферы бытия в чистую область идеального, где не имеют силы все законы и отношения эмпирического мира. Вера в авторитет морального закона морально требует от нас признания его условий — свободы воли, бессмертия души и существования Бога — истин, которые недоказуемы теоретически, но обосновываются морально.

Такова идеалистическая этика долга, которая в некоторых своих зачатках или элементах встречается в учении Платона и стоиков, но систематически внесена в философию Кантом.

Идеалистическая этика своей критикой раз навсегда сделала невозможной этику натуралистическую, и в этом ее большая заслуга. Но в качестве положительного учения она не достигает той цели, которую мы ставим этическому учению. 1) Прежде всего она остается бессодержательной или чисто формалистической. Кант, правда, попытался выводить конкретное содержание из своей формулы «всеобщего и категорического императива», но, по общему признанию даже его сторонников, эта попытка не удалась и по существу невыполнима, либо же предполагает скрытое признание других моральных принципов. Если, например Кант, на примере лжи или воровства доказывает, что они осуждены по-

тому, что никогда никто не может желать обратить их во всеобщий закон поведения, то это неверно; фактически все мыслимо во всеобщей формуле без логического противоречия, а желательно ли оно или нет — зависит от других соображений. 2) Далее, хотя бесспорно, что этически должное не совпадает с естественно необходимым, но тот абсолютный разрыв между ними, который полагает идеалистическая этика, делает так же невозможной моральную практику. Если должное абсолютно автономно и независимо от сущего, то и обратно — сущее независимо от должного, и должное, оставаясь чистой «идеей», рискует никогда не бытъ осуществленным. Но если должное не совпадает с «тем, что есть», то оно все же должно *быть,* т. е. оно должно мыслиться не только как идеальная ценность, но и как реально-действующая сила или воля. Между идеалом и действительностью, должным и сущим должна все же быть внутренняя связь, или должна быть точка бытия, объединяющая в себе эти два разнородных начала.

В признании такой объединяющей, высшей точки или инстанции бытия состоит существо *конкретной онтологической* этики. Не намечая пока здесь подробнее содержания этого направления, методологически единственно правильного в этике, отметим те основные методологические принципы, на которых оно построено.

1) Согласно уясненному выше, этика, не опираясь ни на какое научное или положительное зна-

ние о том, что есть, а будучи от него независимой, вместе с тем, не имеет возможности из себя самой, т. е. из отвлеченного этического рассуждения, наметить этический идеал; и, вместе с тем, этот идеал, как мы видим, должен быть одновременно реальной силой. Источником этического знания должно быть уяснено единство сущего и должного в высшем начале. Конкретно такое начало есть человеческая воля, поскольку она не определена эмпирическими мотивами, а есть чистая или абсолютная воля, т. е. проявление абсолютной воли самого бытия, внутреннего стремления самого бытия к самоопределению и саморазвитию.

2) Согласно принципу систематического единства этический идеал — идея абсолютной цели или абсолютного блага — не может быть адэкватно выражен в каком-либо определенном содержании (будь то счастье, или наслаждение, или долг и т. п.), а есть конкретная полнота духовного развития, выразимая лишь в всеединстве системы стремлений и оценок. В силу этого также этическое знание может основываться лишь на онтологическом, поскольку бытие в основе своей целестремительно (см. стр. 122 сл.) и поскольку *система всеединства* есть не только фактическая природа бытия, но вместе с тем и *цель* бытия в его переходе от низших форм стихийности и атомистичности к высшим формам духовности и органичности.

В силу этих соображений *то, что есть* (в высшем, абсолютном смысле слова) есть основание того, *что*

должно быть, ибо то, что истинно есть, еще не сполна осуществлено в эмпирической действительности и должно быть осуществлено. Цель человеческой жизни — не осуществление того или иного отдельного идеала, а соучастие во всемирно-историческом процессе, поскольку этот процесс есть, вместе с тем, космический процесс внутреннего духовного развития бытия. Так как бытие есть единство многообразия, то его развитие должно итти в сторону наибольшего углубления единства при наибольшем развитии многообразия. Отсюда конкретно вытекает высший и наиболее общий идеал человеческих отношений и строя человеческой жизни — укрепление *единства* между людьми не путем слияния всех в безразличную массу, а в связи с углублением начала своеобразия в человеческой жизни — начала свободной личности. Развитие личности и основанное на нем углубление и укрепление солидарности между людьми или — что то же — духовное развитие, идущее одновременно в направлении личного духовного развития и развития общественного единства — таков общий идеал, вытекающий из онтологического обоснования этики на принципе всеединства.

Гениальное, хотя и односторонне интеллектуалистическое выражение это направление получило в системе Гегеля, где мерилом этического добра служит развитие мирового духа в его объективной форме общественного и культурного развития; метафизически глубже и шире, хотя и с противополож-

ным уклоном в сторону аскетизма, онтологическая этика Плотина (основателя «новоплатонизма»). В наши дни очень широкое построение этики в этом духе дал Вл. Соловьев в его «Оправдании добра».

Этика, основанная на онтологии, совместно с последней дает то *цельное знание,* одновременно теоретическое и практическое, которое есть задача философии. Тем самым философия, как универсальная система знания, обнаруживает свой смысл *религиозной философии.*

Обзор литературы.

Из учебников «Введения в философию», соответствующих нашему курсу, надлежит прежде всего упомянуть: 1) для всего курса — учебник «Введения в философию» *Челпанова* — самый полный из русских учебников, страдающий, однако, некоторым эклектизмом; 2) для отдела теории знания — превосходный как в смысле ознакомления с отдельными направлениями, так и в смысле углубления в существо проблем учебник *Н. О. Лосского* «Введение в философию». Ч. I. «Введение в теорию знания» (2-е изд. 1919). Энциклопедическими введениями могут служить также: 3) Краткое «Введение в философию» *В. Вундта* — ценное историческим обзором философии и учением о классификации наук, и 4) «Введение в философию» *О. Кюльпе* (2-е изд. 1907) — хорошая справочная книга с достаточными для

начинающих библиографическими указаниями. В форме живого введения в определенное миросозерцание (без достаточной ориентировки в других направлениях) написаны: 5) «Введение в философию» *Паульсена,* где особенно живо излагается психофизическая проблема (разрешаемая в духе параллелистического монизма) и 6) «Прелюдии» *Виндельбанда* — собрание статей, служащее введением в теорию знания в кантианском направлении.

Пособием при изучении онтологической проблемы отношения между физическим и психическим может служить книга 7) *Б. Эрдманна* «Научные гипотезы о душе и теле», и 8) из серии «Новые идеи в философии» сборник «Душа и тело».

Пособия (популярные) для изучения остальных онтологических проблем на русском языке найти затруднительно. Для этических проблем пособиями могут служить монографии 9) *Гюйо* «Мораль Эпикура», 10) *его же* «Современные английские учения о нравственности» и 11) *Фр. Иодль* «История этики в новой философии», 2 тома. Кантианская этика лучше всего популяризована в упомянутой книге «Прелюдии». Сопоставление этики Канта и Гегеля дает книга 12) *Новгородцева* «Кант и Гегель в их учении о праве и государстве».

Ряд популярных статей, служащих введением в разные философские проблемы, собран в сборниках «Новые идеи в философии», 19 выпусков, под ред. Лосского и Радлова.

Кроме того, учащийся должен быть ориентирован исторически в философских системах. По истории древней философии лучшими пособиями являются: 13) *Виндельбанд,* «История древней философии», 14) *Арним,* «История античной философии», 15) *Трубецкой,* «История древней философии» и 16) *его-же* «Метафизика в древней Греции» (нет философии до Сократа) и, наконец, 17) *Г. Гомперц,* «Греческие мыслители», 2 т. (русский перевод доведен до Сократа включительно). По истории новой философии: 18) *Фалькенберг,* «История новой философии» и 19) *Виндельбанд,* «История новой философии», 2 тома. Хороших пособий по средневековой философии на русском языке нет.

Но главным пособием при изучении, даже первоначальном, философии, должно быть самостоятельное ознакомление с основными произведениями классических философов. При внимательном чтении и умении думать над прочитанным эта задача — по крайней мере и отношении некоторых, более легких философских трудов — вполне доступна для начинающих, и их труд будет вознагражден при этом неизмеримо более, чем через ознакомление с философскими учениями из каких-либо изложений, из вторых, а иногда и из третьих рук. Популярнее других написаны главные труды английских эмпириков, с которых и следует начинать. Таковы «Опыт о человеческом разуме» *Локка* — обширное исследование, из которого важнее других книги 1, 2 и 4, «Трактат о началах человеческого знания» *Беркли* — малень-

кая, чрезвычайно живо, увлекательно и просто написанная теория знания в духе субъективного идеализма и «Трактат о человеческой природе» и «Опыт о человеческом разумении» Юма. Параллельно может итти чтение основного труда основателя рационализма *Декарта,* «Метафизические размышления» (русск. пер. с прекрасной статьей А. И. Введенского «Декарт и рационализм»). Затем, по степени трудности, идет *Лейбниц,* «Избранные философские сочинения», *Спиноза,* «Этика» и «Трактат об усовершенствовании разума», и, наконец, *Кант*, «Пролегомены к будущей метафизике». Этим начинающий может ограничиться в области классиков новой философии.

Из древних мыслителей поучительнее и вместе легче всего ознакомление с художественно-философскими диалогами *Платона:* самыми важными в философском отношении из более доступных являются: «Менон», «Федон», «Федр», «Пир» и «Государство». Очень плодотворно и вполне доступно также изучение философской поэмы эпикурейца *Лукреция* «О природе вещей» (русск. пер. Рачинского). Творения Аристотеля, благодаря несовершенству текста и трудности изложения, более трудны. Легче других «Этика». Отрывки досократовских мыслителей с подробными изъясняющими статьями о них даны в сборнике *Маковельского,* «Досократики» (2 выпуска).

ОГЛАВЛЕНИЕ.

